ISSN 0024-7359



Dietrich Bonhoeffer,
un théologien aux prises avec l'histoire

Isabelle Chareire
Christian Duquoc
Fulvio Ferrario
Henry Mottu

264

Octobre - Décembre 2004

Octobre - Décembre 2004 - tome LIII - 4

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82
courriel : lumvie@wanadoo.fr
site web : http://www.lumiere-et-vie.com

Directrice :
Isabelle Chareire

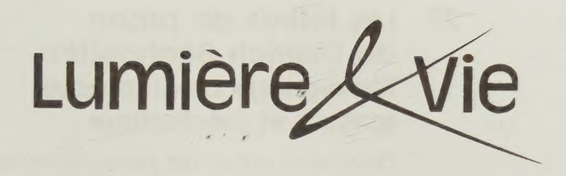
Secrétaire de rédaction :
Jean-Michel Potin

Administrateur :
Gabriele Nolte

Revue publiée avec le concours du centre national du livre



n° 264



Dietrich Bonhoeffer
Un théologien aux prises avec l'histoire

Isabelle Chareire

Dietrich Bonhoeffer et le Dieu de la vie

« Étendu sur mon grabat,
Je fixe le mur gris.
Dehors un matin d'été
Qui n'est pas encore mien
Éclate de joie sur le pays.
Frère, en attendant qu'après la longue nuit
Notre jour vienne,
Tenons ferme. »[1]

Il y aura soixante ans en avril prochain que Dietrich Bonhoeffer mourût assassiné par les nazis. La trajectoire de ce martyr est à bien des égards originale et stimulante. En choisissant de présenter un cahier autour du théologien berlinois, le comité de rédaction a souhaité contribuer à le faire mieux connaître. Il lui a semblé en effet que la théologie de D. Bonhoeffer, en dépit d'un contexte historique bien différent, a encore beaucoup de pertinence pour notre temps.

---

1. Dietrich BONHOEFFER, « Voix nocturnes », poème écrit en prison, trad. de Fernad Ryser in *De la vie communautaire* (Foi vivante ; 83), Labor et fides/Cerf, Paris/ Genève, 1997, p. 137.

Dietrich Bonhoeffer a compris avec une acuité toute particulière les enjeux pratiques et théoriques de l'histoire qu'il traversait aux côtés de ses contemporains. Côté praxis, il a su saisir les opportunités que donnait cette première moitié de vingtième siècle : les échanges qu'elle favorisait pour participer au mouvement œcuménique et mettre à profit ses nombreux voyages pour découvrir des milieux différents de celui qui l'avait vu naître ; luthérien, il découvre avec sympathie la Rome catholique ; universitaire, il s'intéresse et s'engage sur le terrain pastoral. Clairvoyant enfin lorsque, face au nazisme, il choisit d'emblée de s'engager pour contribuer à sa défaite. Ces choix existentiels et politiques, D. Bonhoeffer les a également habités intellectuellement : repenser l'Église du lieu ecclésial qui était le sien, penser le rythme et la structure quotidienne de la vie chrétienne, penser le don du salut et l'exigence éthique, penser Dieu dans un monde sans Dieu...

Ce qui frappe à travers cet itinéraire c'est la lucidité et la force de l'espérance : la capacité de D. Bonhoeffer à prendre de la distance à l'égard de lui-même, au cœur même de la tragédie, parce qu'il se sait porté par plus grand que lui et témoin au sein d'une communauté qui est non seulement celle de l'Église mais aussi celle du genre humain. Je retiens deux choses enfin : sa foi au Dieu de la vie, de la force et de la joie à travers l'épreuve de la mort, de la faiblesse et de l'angoisse – cette foi qui lui vient du Crucifié Ressuscité ; la liberté personnelle dont il a fait preuve dans ses choix – au point d'être, dans une certaine mesure, marginalisé dans sa propre Église – tout en vivant en acte la solidarité.

Retraçant rapidement ce parcours, Isabelle Chareire présente les grandes lignes de la vie et de l'œuvre de D. Bonhoeffer. Christian Duquoc donne du champ à cette présentation en analysant le contexte culturel de la République de Weimar ; à partir d'une perspective historique et littéraire, il expose les facteurs qui, dans l'entre-deux guerres, ont contribué à la montée en puissance du nazisme auquel D. Bonhoeffer s'est opposé.

Fulvio Ferrario analyse les trois niveaux de signification des lettres de prison : biographique, la manière dont D. Bonhoeffer a concrètement fait face à l'emprisonnement ; spirituel, la traversée

intérieure de cette épreuve ; théologique enfin, le déploiement de sa pensée au fond de sa cellule. Les lettres de prison ont conduit les commentateurs aux exégèses les plus excessives et les plus diverses, c'est pourquoi il était bon de faire le point sur l'histoire de ces interprétations ; Henry Mottu retrace les étapes de la réception de l'œuvre de D. Bonhoeffer et dégage les raisons d'une réception si contrastée de cette pensée "ex-centrée".

Une chronique bibliographique complète le dossier en présentant les publications les plus accessibles au lectorat de langue française.

Nous espérons que ce dossier permettra aux lectrices et aux lecteurs de mieux connaître et comprendre ce théologien à la fois si attachant et profond mais aussi plus complexe qu'une lecture trop rapide pourrait le laisser croire.

Isabelle Chareire
Directrice

N° 265
Janvier – Mars 2005

A PARAITRE

Connaissance de Dieu

Qu'est-ce connaître Dieu aujourd'hui ? On découvre dans nos sociétés plusieurs façons de se rapporter à Dieu ainsi que différents types d'expériences du divin ; que ce soit le refus radical de l'idée de Dieu ou l'expérience intuitive du divin, ces attitudes interrogent la foi chrétienne. Quelles connivences ou quelles ruptures entre ces divers modes d'approche du divin et la connaissance de Dieu à travers Jésus-Christ que proposent les églises chrétiennes ?

Avec des articles de Mgr Ch. Dufour S.A. Zavadil, B. Michollet, M. Demaison, M. Mertzweiller et K. Beaumont.

Isabelle Chareire

Note sur la vie et l'œuvre de Dietrich Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffer est né à Breslau (actuellement Wroclaw en Basse Silésie) le 4 février 1906, dans une famille de tradition luthérienne. Sa mère, Paula von Hase, vient d'un milieu artistocratique et cultivé et son père, Karl Bonhoeffer, est un médecin psychiatre et neurologue réputé. Dietrich a une sœur jumelle, Sabine ; ils sont les sixième et septième d'une famille de huit enfants. En 1912, la famille déménage à Berlin. Dietrich est un enfant qui aime la vie, il joue du piano, il est brillant et studieux ; assez jeune, il envisage d'étudier la théologie.[1]

I

La jeunesse et les études

En 1923, il commence ses études à Tübingen qu'il poursuit à Berlin auprès de l'historien de l'Eglise, Harnack. Mais, à l'histoire,

1. Pour cet article, outre les ouvrages de Bonhoeffer lui-même, nous nous inspirons principalement de la grande biographie de Eberhard BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Vie, pensée, témoignage*, Labor et Fides, Genève, 1969. (Le titre original du livre de Eberhard Bethge est : *Dietrich Bonhoeffer, Theologe, Christ, Zeitgenosse* [Dietrich Bonhoeffer, théologien, chrétien, contemporain]), et de Henry MOTTU, *Dietrich Bonhoeffer,* Paris, Cerf, 2002.

D. Bonhoeffer préfère la théologie systématique et c'est dans ce champ qu'il orientera ses travaux.

En 1924 il effectue son premier voyage à Rome ; là, il « *fut pris par le charme de la Rome catholique* »[2] :

> « *Il existe un mot qui éveille chez le catholique, lorsqu'il l'entend, tous les sentiments de l'amour et de la piété ; qui remue en lui les sentiments religieux les plus profonds, de la crainte du jugement jusqu'à la douceur de la présence divine ; qui provoque en lui le sentiment clair de la maison paternelle ; des sentiments de reconnaissance que seul l'enfant éprouve pour sa mère, dans le respect et l'amour confiant ; des sentiments qui s'emparent de celui qui, après une longue absence, foule de nouveau le sol natal et retrouve le foyer, le lieu de son enfance. Et s'il existe un mot qui, pour le protestant, résonne comme quelque chose d'infiniment banal, de plus ou moins indifférent et superflu ; qui ne fait pas battre le cœur plus vite et s'associe souvent à l'idée d'ennui ; qui ne donne pas des ailes à notre sentiment religieux – et pourtant notre sort est scellé si nous ne parvenons pas à rendre à ce mot un sens nouveau, ou peut-être son sens original. Malheur à nous si ce mot ne reprend pas une place importante et ne devient pas le but suprême de notre vie.*
>
> *Oui, "Église" est ce mot dont nous avons oublié le sens et dont nous voulons aujourd'hui contempler la gloire et la grandeur* »[3]

D. Bonhoeffer marque cependant clairement ses distances à l'égard du catholicisme auquel il reproche d'ontologiser l'Église. Sa réflexion ecclésiologique sera l'objet de ses premiers travaux universitaires et, comme l'a montré Henry Mottu[4], elle restera centrale tout au long de sa vie.

---

2. E. Bethge, *op. cit.* , 53.
3. Prédication sur 1 Co 12, 26, à Barcelone le 29 juillet 1928, cité par E. Bethge, *op. cit*, p. 58.
4. H. Mottu, *Dietrich Bonhoeffer, op.cit.*, se démarque de la division tripartite habituelle de la vie de DB (le théologien, le chrétien, l'homme selon le sous-titre original de la biographie de Bethge) et dégage de l'évolution de D. Bonhoeffer les étapes thématiques suivantes :
- La découverte de la question ecclésiologique au cours de ses études.
- L'œcuménicité de l'Église (cf. ses voyages à l'étranger)
- La mise à l'épreuve de l'Église : l'avènement du nazisme et la séparation entre Église confessante et Chrétiens allemands.
- L'Église incognito et celle de l'avenir : H. Mottu montre que dans la période de la captivité, parfois comprise comme celle où sa pensée s'orienterait vers une sécularisation à l'extrême, le thème de l'Église reste bien présent chez D.B.

Les travaux universitaires

D. Bonhoeffer soutient sa thèse de doctorat, *Sanctorum communio. Une recherche dogmatique pour la sociologie de l'Église,* en 1927. Après avoir utilisé les catégories sociologiques pour analyser l'Église, le travail s'attache à la comprendre d'un point de vue théologique : fondée dans la révélation du cœur de Dieu, l'Église c'est « le Christ existant comme communauté ». Il poursuivra cet axe ecclésiologique pour une part dans sa thèse d'habilitation soutenue en 1930 : *Acte et être. Philosophie transcendantale et ontologie dans la théologie systématique* et, plus directement, dans un cours donné en 1932 à Berlin et publié de manière posthume d'après les notes des étudiants[5]. L'Église n'est considérée ni comme un être ni comme un acte mais comme un lieu[6] :

> *« Quel est le lieu spécifique de l'Église ? De prime abord, il est impossible à indiquer concrètement. Il est le lieu du Christ présent dans le monde. […] C'est pourquoi les humains ne sauraient ni le désigner ni l'occuper d'avance. Dieu le qualifie par la grâce de sa présence. L'être humain ne peut que le reconnaître. L'Église ne dispose pas du droit de proclamer lieu de Dieu tel ou tel lieu historique. Ni l'Église d'État ni la bourgeoisie ne constituent ce lieu. Car Dieu seul le détermine, ce n'est aucun être humain. L'Église qui le sait attend la Parole faisant d'elle le lieu que Dieu occupe dans le monde. La Promesse de Dieu est pour cette Église-là. […] Elle est le centre critique du monde. Dieu lui-même est la* crisis, *ce ne sont ni le pasteur ni l'Église. Personne ne sait d'avance où se trouve ce centre. […] L'Église ne peut que témoigner du centre du monde que Dieu est seul à créer. Elle doit essayer de donner de l'espace à l'action de Dieu. »*[7]

La problématique de la place du Christ et de l'Église dans un monde devenu majeur est récurrente dans les écrits ultérieurs ; A. Gallas l'exprime en ces termes : « *L'incarnation porte avec elle le problème*

---

5. Traduit en français sous le titre *La nature de l'Église*, Genève, Labor et fides, 1972.
6. *Cf.* H. MOTTU, *op. cit.* p. 69 : « *le point de départ de Bonhoeffer n'est ni l'Église comme être (catholicisme), ni l'Église comme acte (Barth), mais l'Église comme lieu. […] Le lieu de l'Église doit se situer au sein même du monde, qu'elle doit servir, et contre lequel elle n'a pas à se défendre ; son appartenance au monde prend le sens d'un engagement pour et dans le monde. Ce serait en se défendant qu'elle se séculariserait .* »
7. *De la nature de l'Église* p. 25-26 cité par H. MOTTU, p. 69-70.

de l'"espace" : quel espace le Christ, l'incarné, occupe-t-il ou encore, après l'ascension du Christ, quel espace l'Église occupe-t-elle dans le monde ? »[8]

L'œcuméniste

La réflexion sur l'Église s'accompagne d'une réelle préoccupation œcuménique et d'un engagement pour la paix[9]. Dès 1931 il participe à la Conférence œcuménique de Cambridge, session annuelle de l'Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Églises. En dépit de certaines réticences à l'égard de la faiblesse théologique de ce mouvement, il joue un rôle actif dans l'Alliance universelle jusqu'en 1937 et effectue de nombreux voyages (Angleterre, Suisse, Danemark,...). Pendant la guerre, il poursuivra jusqu'en 1942 ses contacts et ses voyages. Au cours de ces voyages, congrès et sessions, il tissera tout un réseau de connaissances et nouera de bonnes amitiés, notamment avec l'évêque anglican de Chichester, George K. A. Bell.

Le pasteur et l'enseignant

En 1928 il part comme vicaire de la paroisse allemande de Barcelone où il allie activités pastorales et travail universitaire. Il rentre à Berlin mais, avant de commencer son enseignement, il obtient une année de congé qu'il passe à l'Union Theological Seminary de New York. Il découvre Harlem et les problèmes des États-Unis – particulièrement ceux des Noirs-américains – et établit de solides amitiés, par exemple avec le pasteur français Jean Lasserre[10], pacifiste convaincu. De retour à Berlin il est assistant à la Faculté de théologie où il assurera plusieurs semestres d'enseignement ; Plusieurs de ses cours seront publiés ultérieurement[11]. L'autorisation d'enseigner à l'Université lui sera retirée en août 1936. Entre-temps, il aura assuré pendant deux ans, de 1933 à 1935, un service pastoral auprès de deux paroisses allemandes à Londres.

---

8. in *Anthropos teleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Brescia, Queriniana, 1995, p. 321.
9. Sur ce thème cf. K. RAISER, « Bonhoeffer et le mouvement œcuménique » in H. MOTTU et J. PERRIN, éd., *Actualité de Dietrich Bonhoeffer en Europe latine*, Genève, Labor et fides, 2004, p. 21-34.
10. C'est de lui dont il est question dans la lettre du 21 juillet 1944 adressée à E. Bethge.
11. *Cf. infra* notre « Chronique bibliographique » p. 55.

II

Le séminaire de Finkenwalde

De retour en Allemagne il prend, à la demande de l'Église confessante, la direction du séminaire de prédicateurs à Finkenwalde (Poméranie). Cette expérience importante durera d'avril 1935 à septembre 1937. Il partage là une vie de communauté avec 25 vicaires se destinant aux paroisses confessantes ; nombre d'entre eux moururent au front pendant la guerre. Il rendra compte de cette expérience dans un livre paru en 1939 ; *De la vie communautaire* est une réflexion sur le sens de la vie commune, la structure de la journée du fidèle et la vie liturgique. Durant cette période D. Bonhoeffer travaille également à un autre ouvrage, *Nachfolge*, qui sera publié en en 1937.[12]

La suivance

Nachfolge, littéralement "la suivance", se présente comme une méditation sur la grâce et l'obéissance. D. Bonhoeffer s'élève contre la dérive protestante d'une grâce au rabais car « *on se dit que, selon la nature même de la grâce, la facture est d'avance et définitivement réglée* »[13]. La grâce à bon marché, c'est la grâce qui justifie le péché et non le pécheur. C'est, partant de l'idée que toutes nos œuvres sont vaines, et que nous demeurons pécheurs, l'idée que la justification gratuite en Jésus Christ ne requiert rien de nous. Au contraire, la grâce qui coûte c'est celle qui « *appelle à l'obéissance à Jésus Christ ; elle coûte parce qu'elle est, pour l'homme, au prix de sa vie ; elle est grâce parce que, alors seulement, elle fait à l'homme cadeau de la vie ; elle coûte parce qu'elle condamne les péchés, elle est grâce parce qu'elle justifie le pécheur* »[14].

La notion de grâce qui coûte s'est progressivement perdue avec l'extension et la sécularisation du christianisme. Puis, au moment de la Réforme, si Luther a bien maintenue une grâce qui coûte – l'Évangile

12. Cet ouvrage est traduit en français sous le titre : *Le prix de la grâce.* A. Dumas proposait un titre plus juste : "La suivance de Jésus-Christ", *cf.* H. Mottu, *op. cit.* p. 166.
13. *Le prix de la grâce*, Neuchâtel, Delachaux et Nieslté, Paris, Le Seuil (livre de vie), 1971, p. 19.
14. *idem,* p. 21.

de pure grâce ne dispense pas de l'obéissance—, ultérieurement le salut par pure grâce a dérivé en quête du plus bas prix pour accueillir la grâce. Il faut donc retrouver le sens de l'appel à l'obéissance et c'est ce que fait Bonhoeffer en relisant la version matthéenne du Sermon sur la Montagne (Mt 5-7). L'ouvrage se poursuit et s'achève par une réflexion sur l'envoi apostolique (Mt 9, 35 - 10,42) et un développement ecclésiologique.

Vivre dans le monde

Plus tard, sans le renier, il prendra des distances avec la perspective de *Nachfolge* et en critiquera la conception trop immédiate de l'appel :

> « *J'ai cru pouvoir apprendre à croire tout en essayant de mener une vie sainte en quelque sorte. L'aboutissement de ce chemin a été pour moi certainement la rédaction du* Prix de la grâce. *Aujourd'hui, je vois clairement les dangers de ce livre, sans cesser pour autant d'y souscrire.*
>
> *J'ai compris plus tard et je continue d'apprendre que c'est en vivant pleinement la vie terrestre qu'on parvient à croire. Quand on a renoncé complètement à devenir quelqu'un – un saint, ou un pécheur converti, ou un homme d'Église (ce qu'on appelle une figure de prêtre), un juste ou un injuste, un malade ou un bien-portant – afin de vivre dans la multitude des tâches, des questions, des succès et des insuccès, des expériences et des perplexités – et c'est cela que j'appelle vivre dans le monde – alors on se met pleinement entre les mains de Dieu, on prend au sérieux non ses propres souffrances, mais celles de Dieu dans le monde, on veille avec le Christ à Gethsémané ; telle est je pense, la foi, la* metanoia *; c'est ainsi qu'on devient un homme, un chrétien (cf. Jér. 45).* »[15]

Selon le découpage chronologique de son ami et biographe, E. Bethge, la vie de D. Bonhoeffer peut se lire en trois étapes : le théologien de la période universitaire, le chrétien des engagements pastoraux et, enfin l'homme. L'homme, c'est-à-dire le résistant engagé dans le complot contre Hitler, emprisonné et pendu par les nazis.

---

15. *Résistance et soumission*, lettre du 21 juillet 1944, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 169-170.

III

Les Églises face à la montée du nazisme

A partir de 1930 le national-socialisme étend son influence (de 12, en septembre 1930, les députés nazis passent à 230 en juillet 1932) et le 30 janvier 1933 le Président de la République, Hindenburg, demande à Hitler de devenir Chancelier du IIIe Reich. Avec le décret-loi que Hitler prit à la suite de l'incendie du Reichstag, (dans la nuit du 27 au 28 février 1933) les libertés individuelles, le droit d'expression et d'association sont suspendus et le resteront jusqu'à la fin de la guerre. Le 24 mars les pleins pouvoirs sont accordés à Hitler.

L'Église divisée

L'Église protestante en ses diverses composantes (luthériens, calvinistes, églises-unies) est divisée. D'un côté, les chrétiens-allemands entendent participer au renouveau de l'Allemagne derrière Hitler ; ils soutiennent, au nom de la spécificité du christianisme allemand, le principe nazi d'une Église déjudaïsée qui interdit à toute personne non-aryenne d'avoir un poste de pasteur. De l'autre côté, l'Église confessante récuse l'alliance avec Hitler et monte au créneau avec la déclaration du synode de Barmen. Ce synode, tenu en mai, rassemble 169 représentants des Églises réformées et luthériennes. K. Barth sera l'un des principaux rédacteurs de cette Déclaration, avant d'être expulsé d'Allemagne en 1935. Contre la mainmise du pouvoir étatique sur l'Église et la justification idéologique apportée par les théologiens de l'Église chrétienne-allemande à la collusion entre l'Église et le nazisme, l'Église confessante rappelle des affirmations évangéliques de base : il n'y a pas d'autre manifestation de Dieu dans l'histoire que celle qui est en Jésus Christ et l'Église ne peut se laisser asservir par l'État.[16]

16. On trouvera la traduction de cette Déclaration par Georges Casalis dans « Documents et témoignages sur le synode de l'Église confessante allemande (29-31 mai 1934) et ses suites », in *Études Théologiques et Religieuses* 1984/4, p. 469-481. Dans le même numéro voir aussi la prédication de R. Bultmann et l'article de B. Reymond.

Le franc-tireur

D. Bonhoeffer, l'un des premiers, va saisir l'enjeu de la tentative de dé-judaïsation de l'Église et récuser, dès septembre 1933, le paragraphe aryen imposé par l'État allemand à l'Eglise dans les déclarations des synodes régionaux[17]. Déjà le 1er février 1933, au lendemain de la prise de pouvoir d'Hitler, il dénonce le culte du chef :

> « *Si le chef se laisse "pousser par celui qui est conduit par lui à vouloir représenter son idole – et celui qui lui est soumis souhaitera toujours que ce soit le cas – l'image du chef glissera vers l'image du séducteur... le chef et sa fonction se déifieront en une caricature de Dieu". (GS II, 35, 37)* »[18].

Cependant D. Bonhoeffer apparaît y compris aux yeux de ses amis comme un franc-tireur[19] ; aussi, en octobre 1933 part-il pour Londres où on l'a sollicité pour deux paroisses allemandes ; il y restera jusqu'en 1935, date à laquelle il retournera en Allemagne pour diriger le séminaire de Finkenwalde.

D. Bonhoeffer met ses voyages à profit pour plaider la cause de l'Église confessante auprès des Églises étrangères, dans un climat international tendu qui ne devait pas faciliter la clarté de l'analyse sur ce qui se passait en Allemagne pour des observateurs extérieurs. Au printemps 1939, à la gare de Paddington à Londres, D. Bonhoeffer rencontre le secrétaire général du Conseil œcuménique provisoire, W.A. Visser't Hooft. Ce dernier rapporte leur entretien en ces termes :

> « *Nous déambulions sur le quai. Il m'a décrit la situation de son Église et de son pays. Singulièrement dépourvu d'illusions, il a parlé presque en extralucide de la guerre prochaine qui serait déclenchée, bientôt, en été. L'Église confessante serait dès lors jetée dans la plus grande détresse... L'heure n'était-elle pas venue de refuser de servir*

---

17. *Cf.* E. Bethge, *op. cit.* p. 260 ss.

18. E. Bethge, *op.cit.*, 217. ce texte, soigneusement rédigé, fut coupé avant les dernières phrases. On ne sait si cette coupure est due à des raisons de temps ou si c'est déjà la censure nazi qui opéra. Dans cette allocution, D. Bonhoeffer joue sur les mots de *Fürher* (chef) et de *Verfürher* (séducteur).

19. « *Bonhoeffer se trouve doublement isolé : dans l'Église confessante, par ses références au Sermon sur la montagne et à la paix ; dans le mouvement œcuménique naissant, par son insistance sur la confession de foi et le rejet de l'hérésie. Il ressemble à un franc-tireur, trop jeune pour être pris au sérieux, trop "internationaliste" aux yeux de ses collègues berlinois, très engagé et considéré même par beaucoup comme un extrémiste.* » H. Mottu, *op. cit.* p. 37.

un gouvernement qui transgressait tous les commandements et se jetait consciemment dans la guerre ? Mais quelles conséquences cette attitude aurait-elle pour l'Église confessante ? […] Dans ce monde impénétrable situé entre 'Munich' et 'Varsovie', où presque personne ne pouvait formuler clairement les véritables problèmes, cette voix qui questionnait résonnait comme une voix libératrice. »[20]

IV

La résistance et l'arrestation

En septembre 1937, la police ferme le séminaire de Finkenwalde. Dès février 1938 D. Bonhoeffer entre en contact avec les milieux de la résistance grâce à son beau-frère Hans von Dohnanyi. Convoqué au recrutement militaire en mai 1939 il parvient à obtenir une autorisation de séjour à l'étranger. Le 2 juin 1939 il quitte Berlin pour les États-Unis mais il en repartira dès le 7 juillet résistant à d'amicales pressions l'incitant à rester ; il ne regrettera jamais ce retour de ce qu'il considérera plus tard, sans jamais employer le mot lui-même, comme une fuite[21].

« *J'ai fait une erreur en venant en Amérique. Je dois traverser cette période difficile de notre histoire nationale avec les chrétiens d'Allemagne. Je n'aurai pas le droit de prendre part à la reconstruction de la vie chrétienne en Allemagne après la guerre, si je ne partage pas les épreuves de ce temps avec mon peuple… En Allemagne, les chrétiens auront à affronter la terrible alternative ou de vouloir la défaite de leur nation pour que survive la civilisation chrétienne, ou de vouloir la victoire de leur nation et par conséquent la destruction de notre civilisation. Je sais laquelle de ces solutions je dois choisir ; mais je ne puis faire ce choix dans la sécurité.* »[22]

La guerre l'empêche de poursuivre ses activités pastorales au sein de l'Église confessante ; tout en prenant des responsabilités politiques il travaille à l'*Éthique*. Interdit de publier, de parler en public et obligé d'informer la police de ses déplacements, il parvient néanmoins, en

20. Cité par E. BETHGE, *op. cit.* p. 575.
21. E. BETHGE, *op. cit.* p. 564 ss.
22. Lettre à R. Niebuhr citée par E. BETHGE, *op. cit.*, p. 583.

raison de ses nombreux contacts avec l'étranger, à se faire embaucher au service du contre-espionnage (l'*Abwehr*). Sous couvert de contre-espionnage au service du Reich il participe, avec Canaris, Oster et Dohnanyi à la conjuration contre Hitler. E. Bethge décrit ainsi la complexité de la situation :

> « *Bonhoeffer ne s'est fait aucune illusion sur la curieuse ambiguïté de sa situation, lorsqu'il a mis ses relations œcuméniques à disposition du groupe de la résistance dans* l'Abwehr, *tout en semblant le faire au profit des services secrets de l'armée allemande. [...] il a habilement argumenté au cours de ses interrogatoires : il faut constater sa loyauté envers le Reich au sacrifice qu'à constitué pour lui le renoncement à ses relations œcuméniques. Il a pris la responsabilité de cette voie qu'il a suivi seul, en sachant qu'il devait hypothéquer gravement la confiance dont il jouissait auprès de ses amis de l'œcuménisme. Il n'a jamais révélé avec précision ce qu'il faisait à ses connaissances de l'Église, à l'exception de ceux qu'il était indispensable de tenir au courant [...]. À cause de la confiance illimitée qu'on avait en lui, on a respecté cette attitude*»[23].

L'Éthique

De novembre 1940 à février 1941 il séjourne à l'abbaye bénédictine d'Ettal (Bavière) ; il y poursuit la rédaction de *l'Éthique*. Cet ouvrage demeurera inachevée, sa publication posthume sera assurée par son ami et biographe E. Bethge. Les lettres de prison montrent l'importance que cet ouvrage avait aux yeux de son auteur : « *Parfois il me semble que j'ai ma vie plus ou moins derrière moi, et qu'il ne me reste plus qu'à achever mon* Éthique »[24].

Dans l'ouvrage qu'il a consacré à D. Bonhoeffer[25], le théologien moraliste A. Dumas montre comment l'éthique bonhoefferienne s'enracine dans une anthropologie appuyée sur l'Ancien Testament ;

---

23. E. Bethge, *op. cit.* p. 630.
24. *Résistance et soumission, op. cit.* p. 80, lettre du 15 décembre 1943. E. Bethge publiera ce manuscrit inachevé dont la traduction française est parue aux éditions Labor et fides.
25. André Dumas, *Une théologie de la réalité : Dietrich Bonhoeffer*, Genève, Labor et fides, 1968.

certains thèmes de l'*Éthique* sont déjà présents dans le commentaire des premiers livres de la Genèse[26]. L'enracinement vétéro-testamentaire et la référence évangélique donnent à l'éthique de D. Bonhoeffer tout son réalisme et son enracinement. A. Dumas commente ainsi l'interprétation par D. Bonhoeffer de Mt 10,16 (" *Soyez prudents comme les serpents et purs comme les colombes*") :

> « *Fondé dans la réalité du monde réconcilié avec Dieu en Jésus-Christ, le commandement de Jésus prend un sens et une réalité (sinon Mt 10,16 devient un idéal impossible, plein de contradictions). Qui se tourne vers Jésus-Christ voit en effet Dieu et le monde en un seul regard, il ne peut plus désormais voir l'un sans l'autre.* »[27].

Réalités dernières et réalités avant-dernières sont étroitement solidaires ; les premières ne nous arrachent pas aux secondes, elles nous y plongent sans que les unes et les autres se confondent :

> « *Donner du pain à l'affamé ne veut pas dire lui annoncer la grâce de Dieu et la justification ; recevoir du pain n'équivaut pas à y croire. Mais pour celui qui agit au nom des réalités dernières, il y a une relation entre ces deux réalités. La venue de la grâce est le chemin suprême.* »[28]

La foi au Christ Ressuscité ne transforme pas le christianisme en une religion d'arrière-monde ; l'Ancien Testament enracine le Nouveau dans les réalités avant-dernières : « *les réalités avant-dernières subsistent, bien qu'elles soient abolies totalement par les dernières* »[29]. Cette articulation est celle-même de l'incarnation et de la croix comme l'a finement montré Alberto Gallas :

> « *Si l'incarnation dit l'assomption de l'humanité, la croix dit le jugement de Dieu sur toute chair. La croix est la réserve critique contre les tendances monistes de l'incarnation ; elle met en lumière le fait que le rapport de Dieu avec le monde est un rapport d'accueil qui s'articule cependant sur la dialectique du oui et du non.* »[30]

---

26. Ce cours donné à Berlin a ensuite été publié sous le titre *Création et chute*.
27. A. Dumas, *op. cit.* 48.
28. *Éthique*, Genève, Labor et fides, 1989, p. 108.
29. *Id.* p. 97.
30. A. Gallas, *Anthropos teleios...*, op. cit. p. 322.

Fiançailles

Le 17 janvier 1943, au milieu des menaces qui pèsent sur lui, il se fiance avec Maria von Wedemeyer, une jeune fille, beaucoup plus jeune que lui, rencontrée un an plus tôt. La correspondance croisée, désormais publiée et traduite en français donne encore plus d'épaisseur humaine et spirituel au théologien. Henry Mottu décrit ainsi la tension qui habite le prisonnier de Tegel à l'égard de sa fiancée :

> « *Dans les lettres à Eberhard Bethge, Bonhoeffer argumente ; dans les lettres à Maria, il console. À son ami, il écrit en théologien, de compagnon à compagnon ; à sa fiancée (qu'il connaît à peine !), il écrit en chrétien, de compagnon à compagne. Il dit tout à son ami, surtout bien sûr dans les lettres clandestines, de son humeur du moment, de l'avenir du christianisme, des préparatifs du coup d'État contre Hitler ; il ne dit justement pas tout à Maria, car il faut la tranquilliser et la tenir le plus possible à distance de la conjuration (il en allait de sa vie à elle également). Mais on voit bien qu'en ces moments-là, il lui parle comme un saint, non comme un homme. Les quelques lettres clandestines en témoignent, beaucoup plus directes. Ce qui fait la tension de ces Lettres est le va-et-vient constant entre Bonhoeffer comme figure de saint ou de martyr (dont il se moque lui-même) et Dietrich comme homme, amoureux.* »[31]

Arrestation

Le 5 avril 1943 D. Bonhoeffer est arrêté par la Gestapo et enfermé à la prison militaire de Tegel à Berlin. L'attentat manqué du 20 juillet 1944, à la préparation duquel il participa, entraîne une terrible répression. Le 8 octobre 1944 il est transféré à la prison de la Gestapo de la Prinz-Albrecht Strasse. Transporté à Büchenwald en février 1945, il sera ensuite emmené, début avril, au camp d'extermination de Flossenbürg, dans le sud de l'Allemagne. Jugé nuitamment et de manière expéditive par un conseil de guerre SS il est pendu au petit matin du 9 avril 1945.

---

31. Henry MOTTU in « Avant-propos » à D. BONHOEFFER - M. VON WEDEMEYER, *Lettres de fiançailles. Cellule 92, 1943-45*, Genève, Labor et fides, 1998, p. 7-8.

Les Lettres qui nous sont parvenues de ces années de prison ont été écrites de la prison de Tegel ; seuls trois écrits nous sont parvenus de la cellule de la Gestapo. Lorsqu'il sera transféré à la prison gestapiste, la relation avec l'extérieur sera beaucoup plus difficile et ce n'est qu'en juin-juillet 1945 que sa famille et ses proches apprirent ce qui s'était réellement passé. E. Bethge a reconstitué ainsi ses derniers moments :

> « *Pünder eut l'idée de demander à Bonhoeffer un culte matinal. Pünder, Best et Falconer l'attestent. Il ne voulut pas. La majorité des camarades étaient catholiques et il y avait le jeune Kokorine ; Bonhoeffer avait échangé son adresse de Berlin avec lui contre la sienne à Moscou, mais il ne voulait pas lui imposer un culte. Comme Kokorine se déclarait d'accord, Bonhoeffer le fit. Il lut le texte de Quasimodo, pria et exposa le texte du jour :* « Par ses meurtrissures, nous avons été guéris » *(Es 53,5)* et « Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui selon sa grande miséricorde, nous a régénérés pour une espérance vivante par la résurrection de Jésus-Christ, d'entre les morts. » *(1 Pierre 1, 3). Il parla des réflexions et des résolutions que cette captivité avait fait mûrir en chacun. Après ce culte, les détenus voisins voulurent aussi faire venir Bonhoeffer dans leur salle pour y célébrer un culte. Mais la porte ne tarda pas à s'ouvrir et deux civils crièrent : "Détenu Bonhoeffer, terminez et venez !* »[32]

Le Dieu de la vie

Les lettres de prison qu'analyse Fulvio Ferrario plus loin dans ce cahier constituent un document unique qui fut l'objet de bien des interprétations, y compris les plus excessives comme celles de la mort de Dieu[33]. Ce que je voudrais retenir pour ma part, au terme de cette brève présentation, c'est le Dieu de la vie qui éclate à chaque page, comme un éclat inaltérable de lumière au fond de la sombre cellule :

---

32. E. Bethge, *op. cit.* p. 847. Le récit de ces derniers moments est repris à la fin de l'édition française des Lettres de prison.

33. Sur les interprétations de D. Bonhoeffer on se reportera à l'article de H. Mottu dans le présent cahier et à la troisième partie de son livre précédemment cité. Sur les théologiens de la mort de Dieu auxquels D. Bonhoeffer a été indûment associé, on pourra se reporter à Jourdain Bishop, *Les théologiens de « la mort de Dieu »*, Paris, Cerf, 1967.

> « *J'aimerais parler de Dieu non aux limites, mais au centre ; non dans la faiblesse, mais dans la force, non à propos de la mort et de la faute, mais dans la vie et la bonté de l'homme.* »[34].

Parler de Dieu dans un monde devenu majeur[35], c'est refuser d'en faire un Dieu bouche-trou, simple réponse aux questions encore irrésolues. Le monde majeur n'est pas un monde bon mais un monde qui refuse les pseudo-réponses religieuses ; c'est pourquoi le christianisme doit devenir non-religieux et le chrétien partager la vie du monde :

> « *Il doit donc vivre réellement dans le monde sans Dieu sans essayer de camoufler religieusement l'état de ce monde ; il doit vivre "laïquement" et participer par là justement à la souffrance de Dieu ; il peut le faire c'est-à-dire être libéré de toutes les fausses attaches et des obstacles d'ordre religieux. Être chrétien ne signifie pas être religieux d'une certaine manière, devenir quelqu'un par une méthode quelconque (un pécheur, un pénitent ou un saint), cela signifie être un homme ; le Christ crée en nous non un type d'homme, mais l'homme tout court. Ce n'est pas l'acte religieux qui fait le chrétien, mais sa participation à la souffrance de Dieu dans la vie du monde.* »[36]

Isabelle Chareire
Faculté de théologie
Université catholique de Lyon

---

34. Lettre du 30 avril 1944 in *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, Genève, 1963, p. 123.
35. Le monde majeur fait écho à la sortie de l'humanité hors de sa minorité évoquée par l'opuscule de E. KANT, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?* : « *Les Lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre. Elle est due à notre propre faute, quand elle résulte non pas d'un manque d'entendement, mais d'un manque de résolution et de courage pour s'en servir sans être dirigé par un autre.* Sapere aude ! *Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des lumières.* » in *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, 1985, p. 209.
36. Lettre du 18 juillet 1944, *Résistance et soumission, op. cit.* p. 166.

Christian Duquoc

Dietrich Bonhoeffer : le contexte culturel de son œuvre

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) a vécu à l'un des moments les plus agités et tragiques de l'histoire de l'Allemagne. Enfant et adolescent, il put expérimenter la fierté impériale et l'orgueil d'une culture originale. Adolescent, il vécut la première guerre mondiale et assista à la chute du II[e] Reich. Jeune homme, il participa à l'espérance démocratique de la république de Weimar et constata sa déliquescence. Adulte, il éprouva l'horreur de la prise de pouvoir par Hitler en 1933 et s'engagea peu à peu dans la résistance au nazisme. Ce choix courageux, contre l'opinion publique majoritaire, le conduisit à la mort. Dans cet article, je m'arrêterai à l'entre deux guerres : la naissance et l'effondrement de la république de Weimar. Je m'inspirerai, pour une grande part, de l'ouvrage si passionnant de Peter Gay : *Le suicide d'une république, Weimar 1918-1933,* (Paris, Calmann-Lévy, 1968). Cela n'exclut pas le recours à de grandes œuvres littéraires de l'époque puisque ce sont surtout les données culturelles qui retiendront mon attention.

Une citation de P. Gay ouvrira le propos de cet article :

« *Pour les étrangers (c'est-à-dire les non-Allemands) de l'empire, comme plus tard, pour les familiers de la République, les questions les plus pressantes tournaient autour de la nécessité d'une renaissance de l'homme, questions que la disparition de Dieu, les menaces du machinisme, l'incurable stupidité des classes*

supérieures et le philistinisme désespérant de la bourgeoisie rendaient encore plus urgentes et pratiquement insolubles. Dans leurs efforts pour y répondre, les rebelles (c'est-à-dire ceux pour lesquels le monde culturel international était premier) s'intéressèrent à tout ce qu'ils purent trouver, en quelque lieu que ce fût... Cette banalisation du cosmopolitisme sous l'empire... donna plus tard au style de Weimar sa solidité propre... »[1]

J'ajouterai : sa fragilité.

En effet, après la défaite de 1918, l'Allemagne se désagrége. Humiliée, elle ignore ce qui unifiera de nouveau le peuple désemparé. La fin lamentable d'une guerre longue et sanglante a ébranlé les fondements de la nation allemande. Des espoirs, non seulement de domination politique et économique, mais d'excellence culturelle, avaient présidé au déclenchement hasardeux du conflit. La surenchère de motivations désintéressées avait suppléé au manque de raisons politiques crédibles. Des étudiants, par milliers, s'engagèrent en 1914 pour défendre la culture allemande et la civilisation menacées. Des théologiens signèrent une pétition de soutien à la politique de Guillaume II, ils proclamèrent avec autant de détermination que d'inconscience l'originalité de la culture allemande et le bien-fondé de la guerre (plus tard Karl Barth leur reprochera vivement leur défaut de jugement). Ces théologiens, chauds partisans d'une théologie libérale et progressiste, militants de l'utopie des Lumières, marièrent naïvement, sans le moindre discernement politique, une guerre non programmée à une entreprise culturelle. Stefan Zweig, dans son livre remarquable : *Le monde d'hier. Souvenirs d'un Européen* (Paris, 1982) décrit avec brio, finesse et profondeur l'éclat de cette civilisation avant la première guerre mondiale, son inconscience du tragique qui pointe à l'horizon, son insouciance des enjeux politico-économiques occultés par le discours lénifiant de la célébration culturelle. Dietrich Bonhoeffer vécut sa prime jeunesse en ce monde enthousiaste de ses productions et assuré d'un avenir heureux. La défaite fut d'autant plus cruelle. Le passage à la démocratie s'opéra dans l'exaltation libertaire, avec un brin de jalousie et de fascination pour la révolution russe de 1917 ; il était habité par une forte amertume envers des vainqueurs méprisants et prédateurs.

1. p. 22-23.

En parcourant les documents, études historiques ou littérature du temps de la république de Weimar (1918-1933) un triple élément m'a paru décisif à la fois pour le devenir de l'Allemagne et la théologie résistante de D. Bonhoeffer ; la découverte adolescente de la liberté démocratique, la relecture mythique de l'histoire allemande, le refus du deuil de la puissance.

I

La découverte adolescente de la liberté démocratique

Peu après la fin du conflit, Berlin devint l'une des villes les plus brillantes de l'Europe : rencontres culturelles, clubs divers, théâtre d'avant-garde (Bertold Brecht), littérature de rupture, vie libérée des convenances bourgeoises, expériences multiples et osées, légèreté sentimentale et sexuelle, délaissement du futur, goût du plaisir présent, bref une vie éclatante et intense. Les arts en furent les grands bénéficiaires. Songeons au Bauhaus avec W. Kandinsky et P. Klee. La tolérance démocratique favorisait ce que la rigueur impériale avait écarté. L'Allemagne de Weimar vécut par anticipation les hauts moments libertaires que suscita bien plus tard le mouvement hippie et qui s'épanouit dans le grand désordre festif de 1968. Des expériences artistiques inédites par rapport au lourd classicisme impérial, reprenant les intuitions des groupes minoritaires d'avant la guerre de 1914 et des approches contestataires des savoirs confinés, ébranlèrent les certitudes autrefois honorées et dont l'idéologie dominante de l'excellence singulière du Reich se nourrissait. La culture allemande devenait créatrice comme si le dieu favori de Nietzsche, Dionysos, avait investi les esprits. Il ne s'agissait plus d'un divin qui régulait la société en l'opprimant par des règles oppressives et un conformisme prétendument éclairé, mais d'un dieu qui danse et fait de la vie un feu d'artifice.

L'éclat ne dit pas tout d'une culture : il peut cacher ce qui se trame en sous-main. Dans le musée d'art contemporain de Berlin doté d'une remarquable collection d'œuvres créées sous la république de Weimar, pour la plupart peu célèbres au niveau international, mon attention a été attirée par leur caractère tragique. La peinture de la vie quotidienne n'évoque pas le plaisant et brillant désordre des classes favorisées. La festivité s'y métamorphose en regard cruel et désespéré.

La littérature ne fait pas exception à ce pessimisme larvé. Les œuvres majeures d'un Ernst Jünger (*Le feu et le sang,* 1926 ; *L'ouvrier,* 1931), d'un Thomas Mann (*La montagne magique,* 1924), de F. Werfel (*Nicht der Mörder, der Ermordete ist Schuldig : Non pas l'assassin, mais la victime est coupable,* 1920) en sont les témoins les plus fiables. Thomas Mann, dans *La montagne magique,* décrit par rétroaction le délitement qui s'acheva dans la cruauté de la guerre : il y analyse la lassitude que produit la paix. R. Musil, aussi bien dans *L'homme sans qualité* (1952) que dans *Les désarrois de l'élève Törless* (1906) discerne dans l'inconscient manifesté alors majoritairement, le caractère presque intolérable de la paix. *Les révoltés* (1920) de S. Maraï, écrivain né dans l'empire austro-hongrois, prophétisent ce qui se décide d'irrationalité future en sous-main dans la guerre à laquelle des adolescents privés de leurs pères partis au front ne participent pas.

La démocratie ne répondit pas aux attentes que l'épopée guerrière avait illusoirement assouvie : la guerre fut une fête en son commencement, elle devint une épreuve dure, elle s'acheva en absurdité cruelle (S. Freud, *Sur la guerre et la paix,* 1915). Les mutineries de fin 1918 et les tentatives de soumettre l'Allemagne à un régime soviétique se comprennent par la colère éprouvée et la misère subie. La démocratie ouvrit l'espace du divertissement : elle ne répondit pas aux questions que la guerre avait différées en les camouflant. Elles réapparurent avec plus de vigueur et d'agressivité tant la détresse de beaucoup et l'indifférence prédatrice des nantis devinrent de plus en plus intolérables. La révolution russe semblait vérifier qu'aucune vie sociale et culturelle nouvelle ne pouvait naître sans un bouleversement radical. Ce n'est pas sans signification si, dès avant la crise de 1929, le communisme soviétique eut un effet politique considérable dans la république de Weimar. Pourtant un autre élément fut non moins décisif : le retour à la mythologie de l'histoire allemande.

II

Le retour à la mythologie de l'histoire allemande

On raconte que le 6 juin 1944, les responsables de l'armée allemande en Normandie demandèrent de s'entretenir avec Hitler : ils désiraient disposer des divisions blindées mises sous son commandement. On leur répondit qu'Hitler écoutait de la musique de Wagner et avait

exigé que, sous aucun prétexte, on ne le dérangeât. Wagner avait actualisé la mythologie germanique. Cet engouement ne se démentit pas pendant la république de Weimar et s'affirma encore plus fortement à l'époque nazie. Il fut moindre cependant que l'interprétation mythique de grandes figures de l'histoire allemande ou que l'annexion de poètes étrangers qui favorisaient aventure, ambition, orgueil ou irrationalisme. Le poète Stefan George fut un maître de cette manipulation, il eut un franc succès auprès de la jeunesse. Il redonnait vie aux passions de grandeur, de force et de violence qui soutiennent les récits fabuleux des héros germaniques, il évoquait avec vigueur et beauté le lien des hommes à une terre particulière et les solidarités que crée le même sang, il exorcisait par ses rêves les découragements et les désespérances qu'avait engendrés l'humiliation du traité de Versailles. Ainsi devint-il un oracle pour une jeunesse dépourvue de repères, les vieilles croyances chrétiennes leur paraissant désuètes et la foi en Dieu obsolète ou sans fondement. Les convictions païennes naguère célébrées par Nietzsche appelaient une adhésion enthousiaste et inspiraient des actions exaltantes. La beauté mythique du monde ne requérait pas la passivité, elle exigeait une action qui soit à la hauteur du destin évoqué dans la légende. La déconstruction opérée par la guerre décevante était enfin exorcisée par l'espoir de nouvelles aventures possibles et par le rejet de la médiocrité inhérente à la démocratie importée de l'étranger. La voie était ouverte à un nouveau nationalisme, fondé sur la valeur indiscutable de la terre et du sang (*Blut und Boden*). L'historien Kantorovitz, avec le portrait extraordinaire de l'empereur germanique idéal, Frédéric II, (*Kaiser Friedrich II,* 2 vol., 1927, 1931) abonde dans ce sens. Plus tard, il se repentit d'avoir favorisé le nazisme par cette histoire grandiose et truquée. Le succès de son ouvrage vérifia quel démon travaillait l'Allemagne : le nationalisme exacerbé.

III

Le refus du deuil de la puissance

Le traité de Versailles fut perçu comme une vengeance et une humiliation injuste. Les sanctions et les réparations que voulait éviter Wilson - il craignait qu'elles n'engendrent une nouvelle guerre - furent imposées malgré son désaccord. On faisait porter à la seule Allemagne la responsabilité du conflit. On l'acculait à la culpabilité. L'origine de la première guerre mondiale était plus complexe, aussi ce jugement

fut-il vécu comme une injustice issue de la vengeance avec pour buts : humilier l'Allemagne, la bannir du cercle des grandes puissances, lui refuser tout destin international, la réduire à la médiocrité, la priver de vigueur économique. Le traité de Versailles ranima un nationalisme plus irrationnel que celui qui s'appuyait sur le grandiose destin culturel et international du IIe Reich. Ce sentiment d'humiliation, s'articulant à un déclin de la foi chrétienne et à une fascination pour les héros plus ou moins mythiques de l'histoire germanique, créa l'espace dans lequel put éclore l'idéologie hitlérienne. L'Allemagne était méprisée. Ses ennemis de naguère voulaient un état de comédie. Hitler dénonça le complot des démocraties capitalistes manipulées par la soif de richesses et de puissance des juifs. L'Allemagne était innocente, elle était victime.

L'an dernier, la chaîne ARTE interrogea une douzaine d'Allemands qui avaient été membres de la *Hitlerjugend* (mouvement de la jeunesse hitlérienne). On leur demanda, au soixantième anniversaire de l'effondrement du IIIe Reich, ce qu'ils pensaient des lois de Nuremberg (lois racistes, anti-juives). Ils répondirent qu'elles étaient utiles, même si l'on ne saurait approuver les excès qu'elles ont engendrés. En effet, dirent-ils, les juifs dominaient l'Allemagne : ils avaient l'Université, la science, l'industrie, la banque, les relations internationales, la littérature, etc. Que nous restait-il, à nous, Allemands ? Ces hommes exprimaient le sentiment alors régnant : l'Allemagne était dépossédée, aliénée, humiliée, elle était victime d'un complot dont le judaïsme international était l'instigateur. Il fallait une rédemption à partir de ce qu'était la vérité allemande concrétisée dans la terre (*Boden*) et le sang (*Blut*). Hitler fut le prophète qui se révolta contre cette déchéance amère. La crise économique et sociale de 1929 favorisa son dessein.

* * *

D. Bonhoeffer, bien qu'il vécût dans un milieu familial protégé et qu'il bénéficiât d'une insertion ecclésiastique active, à intérêts institutionnels et évangéliques précis puisqu'il avait choisi d'être pasteur, fut, me semble-t-il, marqué par cette dérive socio-culturelle. Le monde sans Dieu qu'il décrit dans ses *Lettres de prison* (1944-1945) n'est pas le monde sécularisé dans lequel nous vivons aujourd'hui : il est un monde combattant pour que d'autres valeurs que les valeurs traditionnelles s'imposent avec la force qu'eurent naguère les religions. Le « sans Dieu » n'est pas d'abord une dérobade du partenaire divin,

il est la conséquence de sa défaite. Sa faiblesse dans le monde est un constat : celle-ci est inscrite de multiples façons dans l'éclatement de la vieille culture allemande et dans l'émergence d'idéologies antagonistes, toutes noyées dans l'immanence d'un présent sans dessein ou dans l'arrogance d'un futur unificateur à partir de convictions outrancières et inquiétantes.

J'ai été extrêmement surpris que dans un article intitulé *Le monde spirituel,* écrit en 1926, P. Tillich *(La dimension religieuse de la culture,* Cerf, 1990) conclut, après examen politique et culturel : « *L'an 1926, c'est dans l'esprit une année d'apaisement, de lassitude, de résignation, mais aussi de respiration, de création cachée* » (p. 256). L'ensemble de l'article établit que dans tous les domaines, on tend à quitter une utopie folle pour un réalisme modéré. A ce moment, il est vrai, la république semble plus assurée d'elle-même. Mais en réalité, derrière cet apaisement et la création cachée, se tramait une révolution qui mènerait l'Allemagne à la ruine. Rien de ceci n'est discerné dans l'article du théologien qui fut plus tard un grand opposant au nazisme. Sans doute, l'environnement ecclésial pacifié, l'intérêt nouvellement porté à l'œcuménisme, ne permettaient-ils pas de mesurer les désirs irrationnels qu'avaient nourris les humiliations et qu'allait attiser la crise de 1929. Ce n'est que lorsque éclata la tragédie que des théologiens prirent conscience de l'inquiétante nouveauté.

L'attention portée à l'agitation culturelle échevelée des années de Weimar permet une interprétation plus affinée des concepts théologiques que forgea Dietrich Bonhoeffer. Il fallait éviter deux obstacles majeurs : la naïveté des théologiens libéraux qui avaient fait d'une certaine forme de modernité – l'excellence culturelle allemande – l'une des clés d'interprétation de l'Ecriture, elle les avait conduits à soutenir Guillaume II ; la non moindre naïveté des « chrétiens allemands » qui jugèrent que le nazisme naissant favoriserait une renaissance du christianisme.

Dietrich Bonhoeffer se refusa à suivre la théologie libérale et sa modernité légère : il suivit sur ce point Karl Barth, avec quelques nuances. Il s'écarta avec encore plus de vigueur de l'idéologie des « chrétiens allemands » qui, par leur acceptation de l'anti-judaïsme, lui parurent trahir la visée universelle du christianisme.

Dietrich Bonhoeffer fit davantage que d'éviter ces obstacles, il s'efforça d'assumer en pleine lucidité la nouveauté étrange et inquiétante

du monde qui émergeait de ce qu'on appela plus tard « les années folles ». Le Dieu chrétien n'y avait plus de place. Ce monde s'affichait assez sûr de lui pour ne pas y avoir recours. Ceux qui le construisaient avaient, soit par utopie culturelle ou politique (cas de Weimar), soit par retour au paganisme (cas des nazis), nul besoin de sa présence ou de son action. Le Dieu chrétien était exilé de ce monde en gestation. La place qui lui était assignée était nulle. Pour le chrétien, elle ne devenait pensable qu'à partir de la cruelle expérience de Jésus abandonné : aucun dieu ne lui vint en aide. Il se tient, à force de confiance ou de foi, devant le Dieu d'Israël, mais comme sans Dieu. Le contexte culturel de l'Allemagne s'adonnant de plus en plus à la barbarie renvoyait à la fin tragique de Jésus. Dietrich Bonhoeffer eut le courage de vivre cette situation sans cesser de se tenir devant Dieu. Il ne fit pas une théorie de la sécularisation, il exprima une expérience : celle de la faiblesse de Dieu dans un monde aux seuls espoirs raisonnables (cas de la démocratie allemande) ou vendu aux désirs de puissances les plus viles (nazisme). Il se tint dans cette faiblesse, convaincu à la suite de Paul, qu'elle serait plus forte et plus féconde que la violence triomphante ou que l'athéisme se prétendant le seul recours raisonnable. Que le monde n'ait plus besoin de Dieu ne démontre pas qu'il soit absent. Ce fut le courage de D. Bonhoeffer de maintenir cette foi au sein du scepticisme ambiant d'abord et plus tard dans la nuit nazie.

Christian Duquoc
Dominicain

Fulvio Ferrario

Les Lettres de prison de Dietrich Bonhoeffer

Témoignage biographique, spirituel et théologique

Résistance et soumission possède une caractéristique probablement unique parmi les livres théologiques : il peut être lu et compris, également en profondeur, par qui n'est pas théologien. En même temps, nombreux sont ceux qui ont mûri un intérêt théologique ou bien pris la décision de consacrer leur vie à la théologie à partir de la rencontre avec ce livre. Paraphrasant ce qu'on disait à propos de la politique dans les années d'après Soixante-huit, on pourrait affirmer que, dans les lettres de prison de Bonhoeffer, la théologie n'est pas tout, mais que tout est théologique : le lecteur non théologien n'est pas forcé d'acquérir des catégories techniques pour entrer dans les subtilités du texte même si, n'ayant pas les références du spécialiste, tout ne lui apparaîtra pas perceptible ; en même temps, il est projeté au cœur de la *Sache* [Chose] théologique, de l'histoire de l'être humain avec son Dieu et, d'une manière ou d'une autre, il ne réussit plus à s'en libérer. On ne peut dire que cette particularité du livre vient d'un don de clarté spécifique de la part de son auteur ; au contraire, la prose de Bonhoeffer est souvent concise, elliptique et aussi, naturellement, compliquée par le fait qu'il s'agit toujours de lettres en grande partie clandestines, écrites en toute hâte sous la pression de circonstances matérielles souvent extrêmes ; et, lorsque commence la grande réflexion théologique du détenu, à partir

du 30 avril 1944, les thèses centrales réellement théologiques des lettres posent des problèmes d'interprétation à bien des égards insolubles, en grande partie (mais non seulement, comme nous le montrerons plus loin) parce que Bonhoeffer n'a pas eu le temps de développer ses intuitions. Dans cet article, je voudrais montrer la spécificité de *Résistance et soumission* dans l'entrelacement profond de trois niveaux qui, d'un côté peuvent se lire séparément et, de l'autre, s'appellent réciproquement, accompagnant la personne qui lit au cœur des questions bonhoefferiennes. Le premier niveau est de caractère historique – biographique : la lutte du prisonnier pour la liberté et pour la vie : il s'agit de la clef de lecture immédiatement suggérée par le titre choisi par Bethge[1] ; le deuxième est spirituel : les lettres de prison sont l'un des plus grands documents de spiritualité chrétienne ; enfin il y a le niveau proprement théologique. En suivant cette articulation, nous chercherons au moins à entrevoir le mystère plein de fascination de ces pages.

I

Les lettres comme témoignage biographique

En premier lieu, *Résistance et soumission* se laisse naturellement classer sans difficulté dans le genre littéraire, malheureusement particulièrement fréquent en ces années, de la « correspondance de détenu ». Bonhoeffer, dans les premières lettres de prison après l'arrestation, est évidemment dominé par deux préoccupations.

- Son premier souci est de tranquilliser, autant que possible, ses proches durement frappés, non seulement par sa propre arrestation, mais aussi par celles de sa sœur Christine (qui sera libérée environ un mois plus tard) et de son beau-frère Hans von Dohnanyi. Ainsi, les premières paroles de la première lettre envoyée à ses parents, deux jours après l'arrestation, sont : «*Il vous faut savoir et croire réellement*

1. [*Widerstand und Ergebung* traduit en italien par *Resistenza e resa* et en français par *Résistance et soumission.* Ndlt].

que je vais bien »[2]. Le ton assuré avec lequel le détenu précise que l'on peut se « *rassasier de pain sec* » fait sourire : on se rend compte ensuite ce que cette observation, précisée par une incise ultérieure – que « *par ailleurs il y a pourtant un tas de bonnes choses !* » –, pouvait avoir d'ironique. Le style est typique de la famille[3], pas le moindre fléchissement qui le conduise à exprimer sa propre souffrance dans cette situation dramatique. Naturellement, le « Rapport sur la prison » rédigé un an après et destiné à son oncle Paul von Hase, commandant de la place militaire de Berlin, fournit un tableau bien différent de ces premiers jours de détention[4].

- La seconde préoccupation du prisonnier est de s'adapter, du point de vue nerveux et émotif, aux circonstances : il lui faut travailler

---

2. D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettera e altri scritti dal carcere*, a cura di Ch. Gremmels, E. Bethge, R. Bethge, in collaborazione con I. Tödt, tr. It. Brescia, Queriniana, 2002 (cité désormais avec le sigle *RR*), 42 (14 avril 1943). Et avec une résolution plus grande encore, le jour de Pâques, 25 avril : *« Je continue d'aller bien, ma santé est bonne ; on me permet de sortir chaque jour une demi-heure ; depuis que je peux fumer de nouveau, il m'arrive parfois d'oublier pendant quelques instants où je me trouve. Je suis bien traité. Je lis beaucoup, outre des journaux et des romans, surtout la Bible. »* (*RR*, 48). Il admet toutefois manquer encore de *« concentration pour travailler sérieusement. »* [Les citations référencées par l'auteur sont citées selon la traduction française de Lore Jeanneret de *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité,* Genève, Labor et fides, 1963, désormais citée *RS* entre crochets à la suite des références données par F. Ferrario. Les passages non traduits par l'édition française le sont par nos soins à partir de la version italienne. Pour les citations présentes : respectivement pages 18 et 19-20 de l'éd. française. Ndlt.]

3. En 1918 un frère aîné de Dietrich, Walther, blessé sur le front français et opéré deux fois, écrivit à son père que *« la seconde opération fut moins agréable que l'autre »* et que *« la technique de penser à autre chose qu'aux souffrances doit fonctionner là aussi »*, ajoutant que *« il y a en ce moment des choses plus importantes que ma blessure »*. Trois heures après avoir terminé sa lettre, Walther Bonhoeffer mourait. La même attitude se retrouve dans les lettres de Christine Bonhoeffer von Dohnanyi à ses enfants du 25 avril 1944, in E. und R. Bethge, hrsg., *Letzte Briefe aus Widerstand. Aus dem Kreis der Familie Bonhoeffer*, München, Kaiser, 1984, 66-68 ; ou en des termes encore plus extrêmes, dans la lettre clandestine de Dohnanyi à son épouse, du 25 février 1945 (*Letzte Briefe..., p. 75-79),* dans laquelle le prisonnier, sans rien taire du caractère dramatique de la situation et des perspectives absolument sinistres pour l'avenir, se permet de faire de l'ironie sur le fait d'avoir été laissé gisant dans ses propres excréments pendant des semaines, paralysé : *« Mais, moi j'ai compté sur la puanteur ! Et j'ai été servi (...) A la santé cela ne m'a absolument* rien fait *(...) A dire vrai c'était seulement comique et souvent j'ai ri de l'aspect que j'avais »* (*Letzte briefe,...*p. 75 s). Sur le couple Dohnanyi voir la reconstruction exhaustive de M. Smid, *Hans von Dohnanyi-Christine Bonhoeffer. Eine Ehe im Widerstand gegen Hitler*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2002. La connaissance de la figure et de l'œuvre de Hans von Dohnanyi et de son épouse est essentielle pour comprendre le rôle marquant des Bonhoeffer dans la résistance : cf. aussi F. Ferrario, « Gruppo di famiglia contro Hitler. La vicenda di Dietrich Bonhoeffer e dei suoi familiari nel quadro della resistenza tedesca », essai introductif à *Ultime lettere dalla resistenza*, Torino, Claudiana, 2000 (edizione italiana di *Letzte Briefe*), 5-52, que cependant la recherche de M. Smid ne pouvait encore utiliser.

4. *RR,* 357-362 en particulier, pour ce qui regarde les jours suivants l'arrestation, 357, [*RS*,55-61, en particulier 55 sv.]

sur « *la nécessité de s'accommoder d'une situation entièrement nouvelle et de s'y adapter* »[5] et acquérir un équilibre y compris dans l'urgence. Pour cela, Bonhoeffer organise sa journée de manière rigoureuse, extrêmement attentif à éviter l'*acedia spiritualis* qui, comme nous l'apprenons[6], l'a poursuivi par le passé.

L'incarcération surprend[7] Bonhoeffer aux premiers temps de difficiles fiançailles avec une jeune fille âgée seulement de la moitié de son âge et qui vient juste de perdre son père et son frère tombés sur le front russe. Maria von Wedmeyer n'est évidemment pas informée des détails relatifs aux raisons de l'arrestation de son fiancé, même s'il semble assez improbable qu'elle ait été ignorante de tout vu son intégration dans l'atmosphère de la famille et ses rapports de parenté avec d'autres conjurés, comme Fabian von Schlabrendorff. Après la publication de leur correspondance[8], nous sommes assez bien informés de l'échange qui s'est déroulé entre eux deux et qui devait, bien entendu, constituer un soutien pour Bonhoeffer mais être aussi une source de préoccupation. Maria accompagne son fiancé avec beaucoup de force et de fidélité ; cependant il apparaît évident que les deux n'ont pas eu le temps de se connaître, de confronter leurs horizons respectifs psychologiques, sentimentaux, intellectuels (elle lit Rilke que lui trouve décadent et auquel il préfère Stifter, Fontane et Gotthelf ![9]) et aussi spirituels (Maria est liée à des milieux ecclésiaux différents de ceux de l'Église confessante[10]). Ce qui frappe, cependant, c'est la grande solidité d'une femme aussi jeune qui ressent, même dans les moments les plus difficiles, le devoir de rester à côté d'un homme avec lequel

---

5. *RR* 42 [*RS*18]
6. *RR* 174 lettre du 18/11/43 [*RS* 62]
7. Même si le facteur surprise souvent invoqué dans la correspondance pour des raisons tactiques ne doit en réalité pas être exagéré ; Dohnanyi se savait depuis longtemps sous étroite surveillance et il en était de même pour Bonhoeffer. La surprise, cependant, concernait le moment de l'arrestation, tout de suite après que Dohnanyi eut été rassuré à cet égard par son supérieur Canaris.
8. *Lettere alla fidanzata. Cella 92. Dietrich Bonhoeffer-Maria von Wedemeyer 1943-1945,* tr. It. Brescia, Queriniana, 1994 [trad. fr. publiée par Henry Mottu et alii, Genève, Labor et fides, 1998].
9. *RR*, 199 « Elle m'écrit de très belles lettres, très spontanées, *mais* elle lit et aime vraiment Rilke, Bergengruen, Binding, Wiechert » (c'est moi qui souligne).[lettre du 28 novembre 1943 ; La traduction est faite ici à partir de l'italien, ce passage n'étant pas repris dans l'édition française.]
10. Cf. sur ce point, F. FERRARIO, « Libertà e disciplina. La spiritualità di Bonhoeffer » in AA. VV., *Vorrei imparare a credere. Dietrich Bonhoeffer (1906-1945)*, Torino, Claudiana, 196, 123-147, ici p. 134, note 39.

elle n'avait pas eu le temps de construire une pleine communion. Quant à Bonhoeffer, il a une image du couple comme noyau compact et sans dissensions internes[11], vraisemblablement modelé sur les exemples de ses proches (ses parents, Hans et Christine von Dohnanyi, Rüdiger et Ursula Schleicher) et se promet, en une attitude qui, au moins pour nous aujourd'hui, apparaît comme non dénuée d'autoritarisme, de conduire Maria à partager cette vision.

En ce qui regarde la situation du procès, une évaluation relativement optimiste émerge, avec une certaine constance, à partir des indices épistolaires[12]. Cet optimisme apparaît y compris dans la dramatique phase initiale au cours de laquelle le juge instructeur Manfred Roeder (celui-là même qui avait conduit le procès contre ledit orchestre Rouge et qui s'était achevé par environ quatre-vingt dix condamnations à mort) comprend qu'il a mis la main sur une affaire qui va beaucoup plus loin que ce qui apparaît à première vue. Bonhoeffer et Dohnanyi doivent répondre essentiellement de deux chefs d'accusations :

a) avoir soustrait à l'enrôlement des pasteurs de l'Église confesssante en les déclarant indispensables pour le service de l'espionnage militaire (en réalité, c'était pour les maintenir au service l'Église que le régime voulait détruire également en éloignant ses pasteurs) : cette accusation comprend le cas de Bonhoeffer lui-même, enrôlé par Dohnanyi dans l'*Abwehr* dirigée par l'amiral Canaris ;

b) des trafics de monnaie liés à une affaire complexe (appelée « Opération 7 ») destinée à faire expatrier en Suisse un groupe de juifs en les faisant passer pour des agents secrets au service de l'espionnage militaire allemand. Malgré son acharnement, Roeder ne réussit pas à faire tomber Dohnanyi ; et Canaris et son service réussissent à masquer l'importance de l'Opération 7.

c) A la fin, en septembre 1943, lorsque Roeder formule son acte d'accusation, l'Opération 7 est mentionnée au passage seulement et le centre de l'affaire tourne autour du fait qu'il a soustrait des forces

11. *RR* 200, *« Il ne me plaît pas du tout que la femme et le mari soient d'opinion diverse ; il devrait former ensemble une sorte de bastion inexpugnable. Ne trouves-tu pas aussi ? Ou bien cela fait-il partie de ma nature "tyrannique" que tu connais si bien ? »* [trad. de l'italien car non repris dans l'édition française ; tiré de la lettre du 28 novembre 1943.]. Pour ce qui regarde la conception du rapport de couple voir également le sermon de mariage écrit en prison, pour Eberhard Bethge et Renate Schleicher, *RR*, 69-75 [*RS* 24-30]

12. Ce qui ne l'empêche pas, cependant, de rédiger un testament, *RR* 189s [non traduit dans l'éd. fr.]

au service militaire. Une accusation grave certes, mais défendable. A ce moment-là, Bonhoeffer, tout comme Dohnanyi, espère ardemment pouvoir être jugé et acquitté. Mais le juge militaire Karl Sack, lui-même conjuré[13], déconseille le déroulement du procès, craignant que, en cas d'acquittement, Bonhoeffer et Dohnanyi soient internés par la Gestapo dans un autre camp, comme cela était arrivé, entre autres, au pasteur Martin Niemöller.

Les lettres nous permettent de suivre l'alternance d'espérance et de déception du détenu. A la mi- décembre 1943 il est encore confiant et espère pouvoir sortir d'ici peu[14] ; une semaine après seulement, il se rend à l'évidence sans réussir à masquer sa propre déception[15]. Début 1944, la situation semble sous contrôle, au moins pour qui suit l'affaire hors de la prison : Roeder est promu et éloigné ainsi du procès et le nouveau juge instructeur Kutzner qui pourtant, selon Christine von Dohnanyi, se rend compte de tout ce qui pourrait se cacher derrière l'affaire, semble conciliant. De leur côté, les détenus se sont désormais faits à l'idée que leur libération, si elle a lieu, sera en lien avec l'attentat contre Hitler qu'ils savent être imminent. Le détenu devait être bien informé puisque le 16 juillet, écrivant à Bethge, il affirmait : « *Je suis heureux de savoir que Klaus se porte si bien*»[16] – Klaus (le nom de son frère, lui aussi conjuré) indique précisément le complot qui doit mener à l'attentat. Au printemps et au début de l'été les perspectives apparaissent presque rassurantes : Kutzner est amené à décider de la suspension de la procédure, la renvoyant à la fin de la guerre. Mais Bethge conclut ainsi le récit de cette période : « *le 20 juillet 1944 arrive* ». La lettre du 21 juillet, sur laquelle nous reviendrons, se présente par bien des aspects comme une sorte de testament spirituel, même si le fait que Bonhoeffer et Dohnanyi soient en prison depuis un an et demi les maintient pour quelques semaines encore hors de soupçons plus graves, relatifs à leur participation à la préparation de l'attentat. Cependant Klaus Bonhoeffer et Rüdiger Schleicher sont arrêtés, le bureau de l'*Abwehr* est complètement démantelé et, pour ne pas compromettre ultérieurement la situation de son frère, Bonhoeffer

---

13. Il sera lui aussi pendu à Flossenbürg le 9 avril 1945.
14. *RR*, 223 « *C'est encore le noir complet sur ce qu'il adviendra de moi après mon élargissement* » [lettre du 16 décembre 1943, non traduite dans l'éd. fr.]
15. *RR* 234 : « *La décision de me garder ici à Noël semble prise – mais personne n'a le courage de me l'annoncer. Pourquoi ? Me croit-on si peu capable de faire bonne contenance ? [ou bien considère-t-on plus délicat de me bercer, jour après jour de vaines illusions ?]*» [lettre du 22 décembre 1943, *RS* 86 ; la partie entre crochets n'est pas traduite dans l'éd. fr.]
16. *RR* 493 [lettre du 16 juillet 1944, *RS* 161].

renonce à une tentative d'évasion. En septembre, enfin, les fonctionnaires de la Gestapo, Sonderegger (qui, avec Roeder, avait arrêté Bonhoeffer et son beau-frère) et Huppenkothen retrouvent à Zossen, dans un bureau de l'*Abwehr*, une partie des archives rassemblées par Dohnanyi en dix ans d'opposition au régime ; ces archives les renseignent d'une manière irréfutable sur l'engagement de Dohnanyi dans la conjuration et cette découverte signe donc aussi le destin de Bonhoeffer. L'ultime lettre de Bonhoeffer qui nous soit parvenue de Tegel date du 23 août 1944[17] : le détenu donne des conseils en code à son ami sur la manière de décrire leur relation en cas d'interrogatoire : même lorsqu'elle arrêtera Bethge, la Gestapo ne soupçonnera jamais ses liens très étroits avec Bonhoeffer. Le 8 octobre Bonhoeffer est transféré de Tegel au secret, dans les souterrains du siège de la Gestapo dans la Prinz-Albrecht-Strasse. De là sortiront seulement une lettre à sa mère à l'occasion de l'anniversaire de celle-ci et une autre à ses deux parents, ainsi qu'un poème « Puissances bienveillantes »[18], dédiée à sa fiancée et à sa mère, au début de la nouvelle année.

Accompagnant Bonhoeffer à travers ces étapes, le lecteur de ses lettres est frappé par la fermeté de son témoignage, par le courage physique qui ne l'a jamais abandonné[19] et par sa détermination à lutter jusqu'au bout ; cela le conduit ainsi à s'interroger sur les racines spirituelles de cette force.

II

Les Lettres comme témoignage spirituel

La première strophe du poème « Stations sur le chemin de la liberté »[20] est intitulé « Discipline ». Dès 1932, lorsque s'effectue pour Bonhoeffer le passage d'une foi d'abord pensée à une foi avant tout

17. De Tegel également, les poèmes : « L'ami », « la mort de Moïse », et « Jonas ». Les lettres suivantes furent détruites par Bethge, par sécurité, lorsqu'il fut arrêté : E. Bethge, *Friendship and Resistance*, Genève, WCC Publications, 1955, 49s.
18. *RR* 565s [*RS* 195]
19. Gaetano Latmiral, un militaire italien prisonnier avec Bonhoeffer à Tegel, se souvient que le théologien, lorsqu'il conversait avec les autres détenus pendant les bombardement, évitait de s'interrompre même lorsque les murs étaient secoués par les explosions, communiquant ainsi un calme confiant.
20. *RR* 531s [*RS* 171s] Le prisonnier Bonhoeffer se découvre une vocation poétique et littéraire inédite. Malheureusement il n'est pas possible, ici, de faire l'examen, même rapide, de sa production artistique. Soulignons seulement que les poésies sont non seulement très intéressantes du point de vue littéraire mais, de plus, elles constituent aussi une synthèse très dense des aspects importants de sa réflexion théologique.

vécue (« du théologien au chrétien » dira Bethge), la discipline comme source de liberté spirituelle constitue la caractéristique centrale de la spiritualité bonhoefferienne[21] – et il en restera ainsi lors de son emprisonnement.

Pour Bonhoeffer la spontanéité de la vie spirituelle est, en tout et pour tout, fruit de l'exercice quotidien de la discipline ; dans cette perspective, il n'a jamais caché sa sympathie pour l'expérience monastique qu'il a cherché à pratiquer, de manière revue et corrigée, à Finkenwalde. A Tegel également la journée du prisonnier s'ouvre et se clôt avec la prière[22] et elle est rythmée par une lecture biblique étendue, par la méditation intense des versets des *Losungen,* le lectionnaire des Frères Moraves et par la récitation, jusqu'à la mémorisation, des *Lieder* de Paul Gerhardt[23] : Bonhoeffer éprouve douloureusement l'absence de culte, qu'il célèbre seul de manière occasionnelle, « comme Jean à Patmos »[24], et la confession (toujours très appréciée par lui, dans le sillage de Luther) lui manque ; l'année liturgique a pour lui une grande importance et il n'est pas rare que les lettres soient datées du nom liturgique de la journée[25]. Il est très significatif que cette insistance sur la *praxis pietatis* cohabite, non sans *tension* mais sans *contradiction*, avec des réflexions – que nous évoquerons plus loin – sur le christianisme « non religieux ». Bonhoeffer pense la vie de foi et l'expérience spirituelle non comme une sphère particulière à l'intérieur de la totalité du réel, mais comme une dimension qui imprègne toute la réalité, la qualifiant sans la coloniser. Le texte le plus significatif pour indiquer la nouveauté des accents de la période carcérale, dans le cadre d'une plus ample continuité, est la lettre du 21 juillet 1944. Évoquant un échange qui eût lieu dix ans plus tôt, en Amérique, avec le pasteur français Jean Lasserre, Bonhoeffer se souvient qu'ils s'interrogeaient tous deux sur leurs projets de vie respectifs. A Lasserre, qui disait vouloir devenir « un saint », Bonhoeffer répondit vouloir,

---

21. *Cf.* pour plus de détails et des indications bibliographiques, F. FERRARIO, « Libertà e disciplina », art. cit.

22. *RR* 56 [lettre datée du 5 avril 1943 (en réalité du 5 mai 1943) à Hans von Dohnanyi, non traduite en fr.]

23. *RR* 42, 66, 164 et aussi dans la lettre du 21 juillet 1944 [respectivement lettres : à ses parents du 14 avril 1943, *RS* 18 ; 15 mai 1943, *RS* 21 ; à Ebehrard Bethge du 18 novembre 1943, non trad. en fr. ; *RS* 169 pour la lettre du 21 juillet 1944].

24. *RR* 93 [lettre à ses parents de Pentecôte 1943, 14 juin ; *RS* 32].

25. Par exemple *RR* 47, 85, 93, 336, 390 [respectivement lettres à ses parents : Pâques 1943, *RS* 19 ; Ascension 1943, *RS* 31 ; Pentecôte 1943, *RS* 32 ; lettres à Eberhard Bethge : Dimanche *Laetare*, 19 mars 1944 *RS* 110 ; Dimanche *Cantate*, 7 mai 1944, *RS* 126].

au contraire, « apprendre à croire » ; et à présent il précise qu'il perçoit la portée de l'alternative entre les deux visions, avec beaucoup plus de force que douze ans plus tôt[26] ; contre un christianisme embourgeoisé tendant à soustraire à la seigneurie de Christ les domaines « séculiers » de la vie, il pensait alors à une suivance[27] impliquant la totalité de l'existence. Sans relativiser, même partiellement, cette exigence, Bonhoefffer se rend compte à présent qu'un tel projet est inadapté aux défis que la parole de Dieu présente dans la conjoncture historique dramatique du national-socalisme, de l'extermination des Juifs et de la guerre. Le problème spirituel (et, comme on le verra, théologique) que Bonhoeffer affronte en prison consiste à dépasser le caractère partiel de la religion sans liquider la solidarité du christianisme avec le monde. Le « cœur sans partage» du croyant, séquestré par la parole de Dieu, ne le porte pas à se rendre étranger à l'ambiguïté de l'histoire mais bien, au contraire, à se compromettre en une suivance qui sait parcourir les routes profanes et, aussi, contradictoires. Face à un tel défi, les vieux modèles de spiritualité intimiste, piétiste, liturgique ne sont pas à la hauteur ; le rappel à la discipline spirituelle accompagné de l'adhésion à une théologie de la parole (c'était l'hypothèse de Finkenwalde) n'est pas même suffisant. La discipline spirituelle, pour être réellement féconde, doit accompagner et soutenir une conversion ultérieure, à savoir l'abandon de tout projet sur soi-même, dans la tentative de suivre Christ dans la profanité de l'histoire[28]. L'échec de l'Église, y compris de l'Église confessante, face au nazisme est lié

26. *RR*, 504 : « *J'ai cru pouvoir apprendre à croire tout en essayant de mener une vie sainte en quelque sorte. L'aboutissement de ce chemin a été pour moi certainement la rédaction du Prix de la Grâce [*Nachfolge*]. Aujourd'hui, je vois clairement les dangers de ce livre, sans cesser pour autant d'y souscrire* » [*RS* 169].

27. [Par ce néologisme nous traduisons le terme « *discepolato* » (la condition de disciple) en écho au mot allemand «*Nachfolge* » (suivre les traces et, spécialement imitation de Jésus Christ) que Bonhoeffer a donné pour titre à son ouvrage rendu curieusement en français par « le prix de la grâce » ; A. Dumas, <cf. H. Mottu, *op. cit.* p. 43 et 166> proposait de traduire *Nachfolge* par « suivance » ; l'édition italienne traduit plus justement par « Sequela » en son acception ancienne de continuation, suite. Voir cependant la réserve de Martino Dotta à ce sujet in *Actualité de Dietrich Bonhoeffer en Europe latine*, Genève, Labor et fides, 2004, p. 160 note 16. Ndlt].

28. *RR* 504 : « *Quand on a renoncé complètement à devenir quelqu'un – un saint, ou un pécheur converti, ou un homme d'Église (ce qu'on appelle une figure de prêtre) un juste ou un injuste, un malade ou un bien-portant – afin de vivre dans la multitude des tâches, des questions, des succès et des insuccès, des expériences et des perplexités – et c'est cela que j'appelle vivre dans le monde – alors on se met pleinement entre les mains de Dieu, on prend au sérieux non ses propres souffrances, mais celles de Dieu dans le monde, on veille avec le Christ à Gethsémané ; telle est, je pense, la foi, la* metanoia *; c'est ainsi qu'on devient un homme, un chrétien* » [lettre du 21 juillet 1944, *RS* 169-170].

au refus de cette obéissance conséquente « mondaine » et pose en termes nouveaux le problème de la prédication[29]. Le langage « religieux » voit désormais sa propre force testimoniale usée ; un silence qualifié est nécessaire, une « discipline de l'arcane »[30] qui protège les mystères de la foi de leur banalisation religieuse, dans l'attente d'un nouveau langage, « peut-être complètement non religieux »[31], « capable de libérer et de racheter, comme le langage de Jésus »[32].

L'expérience d'une suivance « mondaine » reçoit d'importantes clarifications jaillies de l'Ancien Testament que Bonhoeffer lit deux fois et demi en sept mois environ[33] ; il apprend à le considérer comme une clef interprétative à partir de laquelle comprendre le Nouveau[34], posant dans l'ordre juste ce qui est terrestre et pénultième et ce qui est céleste et eschatologique, sans fuir trop vite dans la seconde dimension : c'est seulement ainsi que la foi chrétienne est préservée de devenir une religion méta-historique de la rédemption[35].

Le renouvellement de sa réflexion sur la suivance que Bonhoeffer travaille en prison (et qui s'appuie, en une évidente continuité, sur l'*Éthique*) se poursuit jusqu'au seuil d'une relecture de la *praxis pietatis* en un contexte que le théologien appellera celui du « monde devenu adulte ». Il ne s'agit pas d'abandonner la passion pour la discipline mais de l'encadrer dans un contexte nouveau. Les caractéristiques d'un tel contexte sont tracées dans une réflexion théologique que Bonhoeffer commence à esquisser un peu plus d'un an après son incarcération, dans la lettre du 30 avril 1944, sur laquelle se concentre l'ultime étape de notre brève présentation de la correspondance de prison.

---

29. *RR* 406 : « *Notre Église, qui n'a lutté, pendant ces années, que pour se maintenir en vie, comme si elle était son propre but, est incapable d'être la porteuse de la Parole réconciliatrice et rédemptrice pour les hommes et le monde. C'est pourquoi les paroles anciennes doivent s'effacer ; la vie chrétienne ne peut avoir aujourd'hui que dèux aspects : la prière et l'action pour les hommes selon la justice. Toute pensée, toute parole et toute organisation, dans le domaine du christianisme, doivent renaître à partir de cette prière et de cette action* » [« Pensées pour le jour du baptême de D.W.R. », mai 1944, *RS* 139].
30. *RR* 378-379, 388, [lettres du 30 avril et du 5 mai 1944, *RS* 122, 125]. Sur ce point, A. Pangritz, *Dietrich Bonhoeffers Forderung einer Arkandiszipli. Eine unerledigte Frage an Kirche und Theologie*, Pahl-Rugenstein, Bonn, 1988.
31. *RR* 406 [*RS* 140].
32. *Ibid.*
33. *RR* 175 [lettre du 18 novembre 1943, *RS* 63].
34. *RR* 212 [lettre du deuxième dimanche de l'Avent, 5 décembre 1943, *RS* 76]
35. *RR* 466s [lettre du 27 juin 1944, *RS* 152].

III

Les lettres de prison comme témoignage d'une nouvelle perspective théologique

Il est impossible, dans l'espace limité de cet article, de présenter de manière organique, même dans ses grandes lignes, les réflexions théologiques du dernier Bonhoeffer[36] : je me limiterai donc pour cette raison à indiquer les grandes lignes fondamentales sur la base de la lettre du 30 avril, qui se présente comme une *ouverture*[*], dans laquelle sont annoncés les thèmes principaux, qu'il s'agira ensuite de développer.

Bonhoeffer est conscient qu'il s'agit, précisément, d'une perspective radicalement nouvelle, capable de troubler y compris son ami[37]. La question fondamentale est énoncée avec clarté :

> « *La question de savoir ce qu'est le christianisme et qui est le Christ, pour nous aujourd'hui, me préoccupe constamment. Le temps où on pouvait tout dire aux hommes, par des paroles théologiques ou pieuses, est passé, comme le temps de la spiritualité et de la conscience, c'est-à-dire le temps de la religion en général. Nous allons au-devant d'une époque totalement irréligieuse ; tels qu'ils sont, les hommes ne peuvent tout simplement plus être religieux .* »[38]

Il s'agit donc de prendre acte de la naissance d'un nouveau paradigme dans lequel il n'y a plus, selon Bonhoeffer, d' « *a priori* religieux » c'est-à-dire un mode de penser la réalité et l'être humain dans lequel Dieu et le langage traditionnel pour l'exprimer ont leur place substantiellement garantie. L'être humain contemporain, souligne Bonhoeffer, a appris à vivre sans le *Deus ex machina*[39], qui garantit

36. Parmi les nombreuses présentations, je signale comme particulièrement suggestive (outre, naturellement, celle de Bethge dans sa grande biographie) celle de A. GALLAS, *Anthropos téleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità,* Brescia, Queriniana, 1995, 381-474.
[*] En français dans le texte [ndlt].
37. *RR* 376 : « Tu t'étonnerais peut-être, ou tout au plus te ferais-tu tu du souci, au sujet de mes pensées théologiques et de leurs conséquences » [lettre du 30 avril 1944, *RS* 120].
38. *Ibid.*[trad. fr. tirée de *RS, op. cit.* p. 120-121].
39. *RR* 380 [*RS* 123] Plus loin, Bonhoeffer parlera, dans le même sens, de Dieu comme « hypothèse de travail » qui n'est plus nécessaire (*RR* 444, 497s., 518) [lettres des 8 juin, 16 juillet 1944 et « Ébauche d'une étude » : *RS* 145, 162, 178] et de Dieu comme « bouche-trou » (*RR* 424s, 518).

métaphysiquement la compréhension du réel. Un type d'apologétique qui tente de ressusciter le besoin d'un tel Dieu, pour faire ainsi place à l'annonce chrétienne, serait « intellectuellement malhonnête »[40] et dégraderait la prédication en une sorte de stupre religieux[41]. La « religion », conçue comme code non seulement intellectuel mais spirituel, comme horizon anthropologique et métaphysique dans lequel placer le message chrétien, est entendue comme un « vêtement »[42] du christianisme, tout comme la « circoncision » (c'est-à-dire le paradigme judéo-chrétien) a été une concrétion historique du christianisme que le message de Paul a poussé à dépasser[43]. Ici Bonhoeffer se rattache à Barth, *« le seul qui ait commencé de penser dans cette direction »*[44] : toutefois, celui-ci n'aurait pas été conséquent en retombant dans ce que Bonhoeffer appelle un *« positivisme de la révélation »*[45], c'est-à-dire, semble-t-il, dans la re-proposition massive du *corpus* doctrinal chrétien, considéré *simpliciter* comme *la* révélation. La théologie barthienne, pourtant consciente du problème, n'aurait donc pas réussi à penser le message biblique en termes non religieux, le résolvant au contraire en une opération défensive dans laquelle l'opposition entre « foi » et « religion » aurait la fonction de soustraire l'annonce ecclésiale à la critique de ce que Bonhoeffer appelle le *« monde devenu adulte »*. Soulignons ici la principale différence entre la compréhension de la religion caractéristique de Bonhoeffer et celle de Barth. Pour le premier, comme nous l'avons souligné, la « religion » est un mode de penser et de sentir historiquement conditionné, une forme d'expression historique du christianisme ; pour Barth, au contraire, il s'agit d'une dimension anthropologique constitutive : l'être humain, qu'il le sache ou non, ne peut pas ne pas être religieux ; la « religion » n'est pas l'habillement historique d'un noyau substantiel, ni la forme extérieure et inauthentique de la vérité chrétienne : c'est plutôt la modalité humaine de se rapporter à Dieu, ou à celui que l'on croit être Dieu. En ce

---

40. *RR* 377 [lettre du 30 avril, *RS* 121].
41. *Ibid.*
42. *Ibid.*
43. *RR* 379 [*RS* 122].
44. *RR* 377 [*RS* 121].
45. *RR* 377s, 388, 448 [*RS* 121 (30 avril 1944), 125 (5 mai 1944), 147-148 (8 juin 1944)]. *Cf.* surtout pour la discussion sur cette catégorie : E. Feil, *Die Teologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik-Teologie-Weltverständnis*, München-Mainz, 1996[5] , 77-87 ; A. Pangritz, *Karl Barth in der theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine notwendige Klarstellung*, Berlin, Alektor Verlag, 1989, 77-87.

sens, le christianisme pour Barth est inévitablement religion et, comme tel, soumis au jugement de la révélation. Le chrétien en revanche, et ceci est sa spécificité, *sait*, selon Barth, que la religion même est contestée par la parole de Dieu : il est libre de la religion pour autant qu'il sait en être prisonnier et en même temps trouve dans la révélation la mise en cause de cette prison[46].

A ce point, Bonhoeffer s'interroge : « *que signifient une Église, une paroisse, une prédication, une liturgie, […], dans un monde sans religion*»[47]. Si l'on ne répond pas à cette question, on ne peut comprendre en quel sens Christ est effectivement le Seigneur non de la religion, mais bien plutôt du monde. Ici Bonhoeffer reprend l'exigence d'une « *discipline de l'arcane* » qui renonce aux paroles religieuses désormais compromises. Le silence d'une foi qui prie et œuvre pour la justice constitue, comme nous l'avons déjà souligné, la prémisse nécessaire à la naissance d'un nouveau langage de la prédication, effectivement non religieux.

Si Bonhoeffer est relativement clair lorsqu'il dit ce qu'un tel christianisme « non religieux » *n*'est *pas*, il est plus difficile de comprendre positivement ce que doivent être les linéaments de l' « interprétation non religieuse des concepts bibliques »[48] qu'il invoque. Depuis cinquante ans les interprètes s'épuisent sur cette question et nous ne pourrons certainement pas offrir ici une réponse exhaustive. Je crois cependant que c'est en direction de l'*Éthique*, de l'essai *Dix ans après*[49] – cette synthèse extraordinaire de l'œuvre majeure – et, encore une fois, de la lettre du 21 juillet 1944, que cette réponse doit être cherchée. Les catégories traditionnelles de la « religion » sont, selon Bonhoeffer, incapables d'embrasser la réalité dans sa complexité effective et concrète. De fait, ces catégories favorisent une pensée et une praxis déchirée « en deux sphères » : elles opèrent une séparation entre sacré et profane, ultime et pénultième, matériel et spirituel, ecclésiastique et séculier, pour ensuite se concentrer sur la façon de reconstruire une relation positive entre ces pôles opposés. Bonhoeffer propose, en

---

46. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/2, Zürich, TVZ, 1938, § 17 [*Dogmatique. Premier volume. La doctrine de la Parole de Dieu. Prolégomènes à la dogmatique. Tome deuxième. ***, Genève, labor et fides, 1954].
47. *RR* 378 [*RS, op. cit.* p. 121-122].
48. *RR* 475, 494 [lettres du 8 juillet et du 16 juillet 1944, *RS* 157, 161].
49. *RR* 21-40 [« Dix ans plus tard », *RS* 1-17].

alternative, de penser Christ comme le Seigneur de toute la réalité, ou mieux, comme la « loi du réel » ou aussi le réel même[50]. Dans une telle perspective, la suivance chrétienne se comprend comme l'action responsable qui entend être « conforme à la réalité », c'est-à-dire conforme au Christ[51]. C'est-à-dire non pas l'application sans risques de règles préexistantes qui prétendent savoir, *a priori*, ce qui est juste ; mais une action qui accepte le poids de l'assomption du risque et, plus radicalement, de la faute, refusant deux extrêmes : d'un côté l'attitude du « chevalier de l'idéal » qui, au nom de la pureté des principes, se condamne à la stérilité (Don Quichotte) ; de l'autre l'opportunisme qui accepte comme inévitable le donné tel qu'il est et renonce à l'action. La « religion », incapable de comprendre Christ dans le cadre de la réalité, inhibe l'action : ici Bonhoeffer a certainement en tête l'échec de l'Église face au national-socialisme et sa passivité coupable face à la persécution des Juifs. Une praxis « non religieuse » plonge le croyant dans une nouvelle forme de suivance au sein de laquelle il se trouve aux côtés d'autres hommes et femmes qui ne sont pas nécessairement chrétiens mais qui, de fait, agissent dans la direction indiquée par Christ comme Seigneur de la réalité. Et c'est dans une telle praxis et dans un tel rapport, selon le théologien, qu'est donné à la foi d'attendre les paroles pour dire de manière nouvelle la grâce de Dieu.

***

Biographie, spiritualité, théologie : des plans divers mais non séparables d'un itinéraire qui ne cesse d'étonner par sa richesse, son caractère inquiétant, son ouverture. Théologien fascinant comme peu d'autres, Bonhoeffer est aussi profondément dérangeant. On souligne souvent son caractère inconfortable pour les Églises et pour l'Église protestante peut-être plus encore que pour le catholicisme. Cependant, Bonhoeffer est inconfortable également pour ses interprètes : sa pensée est ouverte et équivoque en de nombreux endroits. Naturellement, cela vient en partie du fait qu'il n'a pas eu le temps de développer ses intentions : il serait simpliste, toutefois, de réduire le problème à cette tragique circonstance. Quelle que soit l'opinion que l'on a des thèses

---

50. Cf. D. BONHOEFFER, *Etica*, a cura di I. Tödt, E. Feil, C. Green, tr. It. Brescia 1995, en particulier le premier manuscrit, 27-78 [*Éthique*, trad. de Lore Jeanneret, Genève, Labor et fides, 1989] .
51. *Etica*, surtout 214-261 [*Éthique,* trad. citée 151sv.].

cruciales sur la fin de la religion et sur le monde adulte, elles indiquent des problèmes réels, que la théologie des dernières décennies a toujours de nouveau décrites sans cependant réussir à les affronter de manière convaincante et, surtout, efficace. Certes, quelques éléments au moins, repérés chez Bonhoeffer dévraient constituer des points de non retour : par exemple, sa critique du concept de Dieu qu'il considère « religieux » rend selon moi impossible de penser aujourd'hui Dieu selon les catégories de la « nécessité » et ouvre la route à une vigoureuse réflexion sur la gratuité et sur la liberté comme catégories ontologiques (non seulement éthiques) décisives pour une authentique théo-logie[52]. L'ensemble de sa pensée, y compris les développements de l'*Éthique* inaccomplis mais parvenus à un niveau élevé d'élaboration, n'ont pas encore été, selon moi, élaboré systématiquement avec la rigueur requise. Cependant, comme on le disait au début, la richesse de la pensée bonhoefferienne ne réside pas seulement dans la contribution qu'elle a encore à donner à la théologie chrétienne. L'entrecroisement entre biographie, spiritualité et théologie est en mesure d'interpeller chaque croyant particulier, chaque communauté particulière et de le faire de façon en même temps enrichissante et inquiétante. Enrichissante parce que chaque lecture de Bonhoeffer est toujours à nouveau une découverte chargée d'émotion et, de plus, stimulante pour la réflexion ; inquiétante parce que, à peine croit-on comprendre et pouvoir annexer le détenu de Tegel à notre combat du moment, à notre projet théologique et pastoral, à notre recherche de foi, qu'il fuit à la prise, s'éloignant une fois encore, pour nous attendre là où notre foi ne voudrait pas toujours s'aventurer.

Fulvio Ferrario
Professeur de théologie systématique,
Faculté vaudoise de théologie, Rome
(traduit par Isabelle Chareire)

52. Cf. E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia delCrocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, tr. It. Brescia, Queriniana, 1982, ; sur Bonhoeffer, 82-91 ; [Tr. Fr. *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, 2 tomes, Paris, Cerf, 1983, tome 1, p. 86-96.]

Qui suis-je ?

Qui suis-je ? Souvent ils me disent
Que de ma cellule je sors
Détendu, ferme et serein,
Tel un gentilhomme de son château.

Qui suis-je ? Souvent ils me disent
Qu'avec mes gardiens je parle
Aussi librement, amicalement et franchement
Que si j'avais à leur donner des ordres.

Qui suis-je ? De même ils me disent
Que je supporte les jours de l'épreuve,
Impassible, souriant et fier,
Ainsi qu'un homme accoutumé à vaincre.

Suis-je vraiment celui qu'ils disent ?
Ou seulement cet homme que moi seul connais,
Inquiet, malade de nostalgie, pareil à un oiseau en cage,
Cherchant mon souffle comme si on m'étranglait,
Avide de couleurs, de fleurs, de chants d'oiseaux,
Assoiffé d'une bonne parole et d'une espérance humaine,
Tremblant de colère au spectacle de l'arbitraire et de l'offense la plus mesquine,
Agité par l'attente de grandes choses,
Craignant et ne pouvant rien faire pour des amis infiniment lointains,
Si las, si vide que je ne puis prier, penser, créer,
N'en pouvant plus et prêt à l'abandon.

Qui suis-je ? Celui-là ou celui-ci ?
Aujourd'hui cet homme et demain cet autre ?
Suis-je les deux à la fois ?
Un hypocrite devant les hommes
Et devant moi un faible, méprisable et piteux ?
Ou bien ce qui est encore en moi rèssemble-t-il à l'armée vaincue
Qui se retire en désordre devant la victoire déjà remportée ?

Qui suis-je ? Dérision que ce monologue !
Qui que je sois, tu me connais :
Tu sais que je suis tien, Ô Dieu !

Dietrich Bonhoeffer
(*traduction Lore Jeanneret in* Résistance et soumission,
Labor et Fides, 1963, p. 164-165)

Henry Mottu

Pourquoi la réception de Bonhoeffer est-elle aussi contrastée ?

Pour répondre à cette question, je me propose de retracer brièvement les étapes de la réception de l'œuvre de Bonhoeffer ; puis, dans un deuxième temps, j'exposerai les raisons qui me paraissent expliquer les interprétations contradictoires, ou pour le moins contrastées, qui ont été données de cette pensée.

I

Les étapes de la réception[1]

Avant toute chose, il faut savoir que du vivant de Bonhoeffer, celui-ci n'était connu que dans des cercles assez restreints de l'Eglise confessante allemande. Il faisait partie du noyau dur de celle-ci, mais, après l'expulsion d'Allemagne de Barth parti pour Bâle puis l'emprisonnement de Martin Niemöller dès 1937 dans un camp de

1. Voir mon ouvrage : *Dietrich Bonhoeffer*, Le Cerf (Initiations aux théologiens), Paris, 2002, où les non-spécialistes trouveront les éléments bio-bibliographiques nécessaires ; cf. *Troisième partie : le retentissement de l'œuvre*, p. 137ss. Dans le présent article, je traite d'autres aspects (dont certains moins connus) du problème de la réception. Pour le domaine anglo-saxon, cf. l'article de John de Gruchy, « The reception of Bonhoeffer's theology », in *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, ed. by John de Gruchy, Cambridge University Press, 1999 (reprint 2001), p. 93-109.

concentration, Bonhoeffer n'avait plus de mentors. En outre, ses positions étaient jugées extrêmes à l'époque, même dans les milieux de l'opposition ecclésiale, de sorte qu'il fut obligé très tôt d'agir discrètement et bientôt clandestinement. Certes, si l'on met de côté les deux premières thèses qui n'étaient connues que des universitaires, on connaissait *Le Prix de la Grâce*, paru en 1937 et réédité en 1940, que beaucoup d'officiers et de soldats allemands de l'Église confessante prirent avec eux au front ; quant au compte rendu de l'expérience de Finkenwalde, *De la vie communautaire*, c'est l'ouvrage, sorti en 1939, qui connut le plus d'éditions. Mais que l'on se rende compte du contexte : éclatement de la guerre avec la dispersion des hommes appelés dans l'armée allemande ; difficultés innombrables de communication entre les membres des diverses oppositions ; peu d'informations fiables sur ce qui se passait ; emprisonnement de Bonhoeffer puis sa déportation et sa disparition en avril 1945. Sa famille mit du temps à connaître les circonstances exactes de son exécution.

Première étape : poèmes édifiants et lettres d'adieu

Pour donner un exemple parmi d'autres de cette toute première réception, mentionnons une brochure parue en décembre 1945 déjà, que l'on peut consulter au Conseil œcuménique des Églises à Genève, et qui s'intitule : *Le témoignage d'un messager. A la mémoire de Dietrich Bonhoeffer*[2]. Sa table des matières est intéressante : elle comporte des témoignages de Visser't Hooft, de Fabian von Schlabrendorff, qui avait été détenu également à la prison de la Gestapo à Berlin mais qui en réchappa, des extraits du *Prix de la Grâce* et de *La vie communautaire*. De ce qui deviendra plus tard *Résistance et soumission*, on avait retenu surtout des poèmes ainsi que des extraits du fragment « Dix ans après », des pensées sur le baptême et de la lettre du 21 août 1944. Cela montre qu'on a d'abord interprété Bonhoeffer comme le témoignage d'un prisonnier se préparant à mourir pour la foi et la libération du joug nazi et qui s'était exprimé sous la forme de poèmes édifiants et de lettres d'adieu. Bonhoeffer est considéré comme un

2. *Das Zeugnis eines Boten. Zum Gedächtnis von Dietrich Bonhoeffer*, Genève, COE, Commission œcuménique pour la pastorale des prisonniers de guerre, 1945, 59 p. Il fallait montrer aux prisonniers allemands que Bonhoeffer n'avait pas été un traître, mais un chrétien ayant combattu comme Allemand pour la liberté.

« messager » allemand apportant aux autres Églises le témoignage œcuménique du maintien de l'Évangile dans une Allemagne elle-même victime de la dictature.

Je rappelle à ce propos l'importance du *genre littéraire des lettres d'adieu et des poèmes*, car il faut bien voir que Bonhoeffer ne nous a pas laissé à la fin de sa vie un traité achevé, mais des lettres très personnelles à ses proches. Je pense maintenant que les poèmes pourraient se révéler être la clef d'interprétation des lettres de prison.

Deuxième étape : la prise de conscience de la sécularisation de l'Europe

Si dans la brochure que nous venons d'évoquer figurait déjà un passage que l'on avait intitulé « christianisme terrestre »[3], on n'avait pas encore pris conscience, au sortir de la guerre, de la radicalité des vues du dernier Bonhoeffer. Or, après leur publication par Bethge en 1951, puis leur traduction en anglais et en français pour ce qui nous concerne, les lettres de prison eurent un immense retentissement et furent passionnément lues dans une période où s'amorçait le déclin de l'hégémonie de la « théologie de la Parole de Dieu » sur laquelle les « confessants » s'étaient fondés. Bonhoeffer les aidait à traverser cette crise. Les années 50-60 marquent alors un deuxième tournant : l'émerveillement fasciné devant l'audace du prisonnier de Tegel, lui le martyr chrétien qui se mettait à décrire de manière totalement inattendue pour ses proches un monde « devenu majeur », un christianisme nouveau sur un mode « non religieux », l'amour et la fidélité des chrétiens à la terre. Certains se demandèrent même si Bonhoeffer n'avait pas perdu la foi ! L'Église confessante était durement critiquée. Barth était épinglé et son « positivisme de la révélation » stigmatisé.

Ce fut le temps de la prise en compte de la sécularisation. L'ouvrage de l'évêque anglican John A. T. Robinson *Honest to God* (en français : *Dieu sans Dieu*) paru en 1963 et traduit en français en 1964 fit le tour du monde théologique. Bonhoeffer y est cité comme référence majeure, avec Tillich et Bultmann aussi. A cette époque en effet on reliait le projet d'un christianisme non religieux aux intuitions de Tillich

---

3. *Diesseitigkeit des Christentums*, comme titre à la lettre du 21 août 1944.

(Dieu au fond de l'être) et à la démythologisation de Bultmann. A la relecture, les audaces de Robinson font presque sourire, mais le fond du message était clair : il fallait *accueillir favorablement* comme chrétiens « le processus de sécularisation croissante » et le « passage de l'homme à l'âge adulte sans Dieu »[4]. Ici les lettres étaient lues moins comme des témoignages d'adieu avant d'affronter la mort que *comme une série d'aphorismes* à partir desquels on s'efforçait de penser le problème de la « sécularisation » (vocable que Bonhoeffer n'avait pas utilisé dans ce contexte).

Si cette théologie a pu mener, aux États-Unis notamment, à des exagérations et surtout à des amalgames imprécis, notamment dans la « théologie de la mort de Dieu » (expression qui, rappelons-le, n'apparaît jamais chez Bonhoeffer), je suis néanmoins d'avis que le mérite de Robinson et d'autres fut non seulement de relancer la réflexion théologique, dans un monde occidental qui avait changé complètement durant et après la guerre, mais aussi et surtout d'engager une vive réflexion sur l'œuvre de Bonhoeffer lui-même. Le problème soulevé dans la foulée par Harvey Cox, Paul van Buren, Altizer, etc., et en France par Jean Baubérot[5], est resté entier jusqu'à aujourd'hui, à savoir : l'Évangile a-t-il encore une pertinence dans un monde sécularisé ?

Au crédit de Robinson, relevons qu'il n'a jamais prétendu, en se concentrant sur la dernière période, présenter « *une image équilibrée de la théologie de Bonhoeffer dans son ensemble* »[6] et qu'il eut la lucidité d'écrire : « *Il ne sera peut-être bien compris que dans une centaine d'années* »[7] !

Troisième étape : biographie et théologie, l'ensemble de l'œuvre

La grande biographie de Bethge (sortie en allemand en 1967 et parue en français en 1969) peut être interprétée comme un moment de stabilisation dans le foisonnement des ouvrages parus autour de ces années 60 et qui allaient dans toutes les directions, ou plutôt dans

4. *Dieu sans Dieu*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1964, p. 100.
5. Par exemple : « Vivre la mort de Dieu (D. Bonhoeffer 1944) », in *Le Semeur*, 1965, 5, (numéro spécial), p. 41-71.
6. *Op. cit.*, p. 48 note 12.
7. *Op. cit.*, p. 33

une seule (mise en avant unilatéralement) : « de l'Église au monde ». Bethge montra que les choses étaient moins simples et que les intuitions géniales de la fin avaient été préparées dès le début. Le grand thème de Bonhoeffer avait toujours été le *Christus praesens* – dans l'Église, dans la politique, sous la dictature, puis dans le monde moderne. C'est la christologie qui était la clef de tout le problème, car Bonhoeffer pensait à la fois que ce monde était devenu majeur et que Dieu y souffrait dans la croix du Christ. André Dumas, dans son grand livre *: Une théologie de la réalité : D. Bonhoeffer*[8], nous montra avec précision que Bonhoeffer avait peut-être télescopé deux perspectives : l'analyse culturelle de l'émancipation humaine (Dieu relégué aux marges de la société et du savoir) et l'analyse christologique (la souffrance messianique de Dieu en Jésus).

Quatrième étape : les années d'approfondissement

Ernst Feil, auteur d'un ouvrage devenu classique sur Bonhoeffer, a fort bien analysé la situation des années 80/90 en parlant « d'une certaine historicisation » des travaux qui deviennent plus scientifiques, moins idéologiques, et qui reflètent à leur manière la distance historique[9]. C'est que Bonhoeffer était devenu un sujet de thèses académiques – ce qui est assez paradoxal pour un auteur contestataire qui avait été marginalisé par l'Université ! Ces monographies étaient de deux ordres. On s'efforçait d'abord de préciser certains points historiques mal connus, la conjuration, ses membres, les aspects juridiques du projet de putsch, etc. On consacra en second lieu beaucoup d'efforts à mieux comprendre certaines notions restées en marge dans les débats précédents, telles que la « discipline de l'arcane », la prière, les sacrements, la prédication, l'entretien pastoral, etc. Cet « autre Bonhoeffer »[10] revenait à la surface, peut-être aussi du fait de la marginalisation des Églises tentées de se replier sur elles-mêmes et sur la piété.

---

8. Genève, Labor et Fides, 1968, p. 210-213 ainsi que le paragraphe dans lequel Dumas critique « les interprétations athéistes » de Bonhoeffer, p. 280-296.

9. Ernst FEIL, « Aspekte der Bonhoefferinterpretation. Ein Rüblick auf das vergangene Jahrzehnt », Teil I, *Theologische Literaturzeitung* 117, 1, Januar 1992, p.4 (1-16) et Teil II, *ibidem*, 10., 2, Februar 1992, 81-100.

10. *Cf.* Jérôme COTTIN, « Découvrir un autre Bonhoeffer. Note bibliographique », in *Études théologiques et religieuses* 72, 1997/I, p. 91-100.

Cinquième étape : la dimension « œcuménique » / universelle et culturelle

Après cette période d'intériorisation, la situation actuelle se caractérise par un éclatement grandissant. Bonhoeffer n'appartient plus seulement à la science allemande, mais au monde entier. Les jeunes générations tentent de relier sa pensée, pour mieux la situer culturellement et « œcuméniquement », à celle d'autres auteurs : Albert Camus[11], Nietzsche et même, tout récemment, Thérèse de Lisieux[12] ! Si je suis très réservé sur ces tentatives qui me paraissent approximatives et assez arbitraires, il faut admettre qu'elles font connaître Bonhoeffer dans des milieux culturels plus larges.

Mais c'est surtout sur le plan géographique que l'on note des reprises étonnantes, par exemple dans le combat contre l'apartheid en Afrique du Sud ou dans la lutte des Noirs américains contre le racisme et l'injustice[13]. Le retentissement de cette pensée devient universel.

N'oublions pas non plus la réception « populaire » et pédagogique de Bonhoeffer grâce à la multiplication de films (par exemple *Bonhoeffer : Agent of Grace*, qui décrit celui-ci comme un héros) ou de romans (*Saints and Villains* de Denise Giardina, qui le montre au contraire déchiré et presque désespéré), deux images contrastées qui témoignent bien de la complexité du théologien luthérien devenu un « personnage »[14]. Il ne faut pas mépriser cette réception dite « populaire », car c'est par elle que beaucoup de gens, les étudiants et les jeunes en particulier, apprennent à connaître Bonhoeffer.

---

11. Arnaud Corbic, *Camus et Bonhoeffer. Rencontre de deux humanismes*, Genève, Labor et Fides, 2002, qui avait été précédé - avec plus de nuances - par Sabine Dramm, *D. Bonhoeffer und Albert Camus : Analogien im Kontrast*, Kaiser Taschenbücher 166, 1998.
12. Sylvain Destrempes, *Thérèse de Lisieux et Dietrich Bonhoeffer. Kénose et altérité*, Le Cerf (Cogitatio Fidei ; 224), Paris, 2002.
13. Josiah Ulysses Young III, *No Difference in the Fare. D. Bonhoeffer and the Problem of Racism*, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., 1998.
14. Cf. l'analyse de Janique Perrin, « Relecture(s) du personnage de Dietrich Bonhoeffer par la fiction », in *Actualité de D. Bonhoeffer en Europe latine. Actes du colloque international de Genève (23-25 septembre 2002)*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 77-85.

II

Les raisons d'une réception si contrastée

« Dogmatique régulière » et « dogmatique irrégulière »

Il se trouve un passage suggestif dans la *Dogmatique* de Barth[15] où celui-ci distingue, sans les opposer par ailleurs, une dogmatique synthétique, dans laquelle « on vise à l'intégralité », et une dogmatique plus libre, personnelle, qui examine un problème précis à un moment donné de l'histoire. La première forme d'écriture tend à présenter l'ensemble du donné révélé, sous une forme déterminée par l'école (Jean Damascène, les *Sommes* du Moyen Age, Melanchthon, Calvin, les orthodoxies luthériennes et réformées, par exemple), tandis que la seconde forme (Athanase, Luther, Blumhardt, les modernes) traite d'une seule question examinée librement et en fonction des besoins ou des crises de l'Église. Voici comment l'auteur décrit cette seconde forme :

> *« Certaines occasions historiques lui feront mettre au premier plan un thème très précis. Peut-être aura-t-elle une certaine liberté, quant au fondement biblique et quant au choix de l'adversaire. Peut-être consistera-t-elle à exposer certains résultats, à formuler des séries de thèses ou d'aphorismes, et peut-être ne maintiendra-t-elle pas nettement la différence entre la dogmatique et la prédication. Peut-être négligera-t-elle de préciser explicitement ou implicitement sa méthode de connaissance. Elle sera ainsi souvent une étude fragmentaire qui devra être jugée comme telle »*[16].

On croirait lire ici une description de la manière théologique de Bonhoeffer, théologien « irrégulier » s'il en fut[17] ! Il a été incontestablement un théologien engagé, prédicateur dans l'âme, empoignant une seule question à traiter (qu'est-ce que l'Église ? Que signifie suivre Jésus-Christ ? Qu'est-ce que l'éthique chrétienne ?)

15. Au § 7.2 « La dogmatique comme science », dans le cadre de *La Doctrine de la Parole de Dieu*, volume 1 en français, Genève, Labor et Fides, 1953, p. 263 ss.
16. *Op. cit.*, p. 264.
17. Sur les appréciations de Barth, critique au sujet du dernier Bonhoeffer, cf. DUMAS, *op. cit.*, p. 260-267, mais très laudatif sur *Sanctorum communio*, la première thèse sur l'Église, *op. cit.*, p. 90-91.

sans se soucier, comme le fait le dogmaticien « régulier », de construire une synthèse. Il fut un théologien de l'événement. C'est une première raison de la difficulté dans laquelle nous sommes d'interpréter son œuvre.

Une œuvre fragmentaire

On a relevé souvent le caractère fragmentaire de son œuvre, qui tient aussi à son existence et à la diversité de ses engagements successifs. Université, œcuménisme, engagement paroissial, direction d'un Séminaire pastoral, conspiration, emprisonnement. Bonhoeffer avait l'habitude de se concentrer sur une seule question, d'en faire le tour, puis de la laisser derrière lui pour passer à une autre, plus urgente, et qui semble contredire la première. Il était un intellectuel pressé qui travaillait très intensément et rapidement, attiré par l'action. On a souvent expliqué ces revirements, qui tiennent à son geste théologique, lui-même répondant à l'événement. C'est une théologie des contradictions voulues, ou plus exactement d'une critique radicale de chaque moment historique. Alors que personne ou presque ne parlait de l'Église, Bonhoeffer la met au premier plan de sa pensée ; quand tous applaudissaient bruyamment le dictateur, il offre aux croyants la plus profonde réplique à Hitler par *le Prix de la Grâce* ; et lorsqu'il prie dans sa prison et se prépare à mourir, il se projette dans l'avenir d'un christianisme non religieux.

Si le fil continu de cette œuvre et de cette vie est bien la quête du *commandement concret* adressé par Dieu à l'être humain, on comprend mieux pourquoi l'œuvre ne peut être que fragmentaire. Toute théologie de la concrétude implique nécessairement une contingence irréductible. Qui veut parler comme Bonhoeffer de la réalité concrète, de l'homme concret, s'immergera dans la situation qu'il interprète au risque de s'y perdre.

Mais, d'autre part, on a peut-être exagéré, soit pour l'exalter, soit pour le critiquer, l'aspect discontinu, fragmentaire, de l'œuvre. Eberhard Bethge et Ernst Feil ont pu montrer au contraire, à mon avis de façon convaincante, que les thèmes de la fin se trouvaient déjà présents dès les débuts. Il faut dire que dans les années 60, au moment de la vogue de la « théologie de la mort de Dieu », on ne connaissait tout simplement pas les écrits fondateurs du début, tant la thèse sur l'Église, qui développe une véritable anthropologie ecclésiale (fait très original dans le

protestantisme) que l'habilitation *Acte et Être* sur l'épistémologie théologique. Beaucoup de choses ont changé dans l'interprétation depuis la parution des *Dietrich Bonhoeffer Werke*, qu'il est indispensable de consulter si l'on entreprend d'étudier à fond cet auteur[19].

Des aphorismes hors contexte

Une autre raison tient aussi au fait que la notoriété de Bonhoeffer a conduit à de nombreuses simplifications, caricatures et instrumentalisations. On a fini par lui faire dire tout et son contraire… Les célèbres citations, répétées hors de leur contexte : « *L'Église n'est l'Église que pour les autres* » ; «*Dieu, l'au-delà au cœur de notre vie* » ; « *Devant Dieu et avec lui nous vivons sans Dieu* » n'ont fait que multiplier les malentendus. Même les formules les plus ramassées et profondes : l'Église comme « *Christ existant en forme de communauté* », ou l'Église comme devant essayer « *de donner de l'espace à l'action de Dieu* » peuvent donner lieu à une sorte de réification de la pensée. Alors que celle-ci est sans cesse en mouvement dialectique, revenant en arrière, puis, brusquement, énonçant une nouvelle formule prophétique. L'écriture de Bonhoeffer est émaillée de ces trouvailles, que l'on finit par citer comme les dix commandements sur des pierres taillées…

Ainsi en va-t-il de cette remarque de Robinson : « *Dieu n'est pas « à l'extérieur* ». Il est, selon l'expression de Bonhoeffer, « *l'au-delà au cœur de notre vie* », une couche de vérité si profonde qu'on l'atteint « *non pas aux frontières de la vie, mais en son centre* »[20]. Cela est juste et c'est bien ce que Bonhoeffer dit. Mais l'évêque amalgame Bonhoeffer à une autre pensée, celle du *Ground of our very being* de Tillich lorsqu'il commente : « *Car le mot Dieu signifie l'ultime profondeur de tout notre être, le fond créateur et le sens de toute notre existence* », ce qui n'est plus bonhoefferrien.

Autre exemple. Bonhoeffer, dans un passage tendu de la lettre du 16 juillet 44 avait trouvé cette formule frappante, mais énigmatique : « *Devant Dieu et avec Dieu nous vivons sans Dieu* ». Mais on détend la dialectique, avec les trois perspectives sur Dieu, culturelle et

19. D'où notre projet collectif de traduire les deux premières thèses, encore inédites en français, ainsi que les ouvrages classiques dans une nouvelle collection, à paraître ces prochaines années aux Éditions Labor et Fides de Genève.
20. *Op. cit.*, p. 63.

idéologique (sans Dieu), théocentrique (devant Dieu) et christologique (avec Dieu), si l'on ne met en évidence que le dernier terme : « *sans Dieu* ». Dans ce cas, on fait de Bonhoeffer l'avocat sans critique du « *passage de l'homme à l'âge adulte sans Dieu* » et de l'honnêteté intellectuelle (*Honest to God*) un programme athéiste : *Dieu sans Dieu* .

A l'inverse, plusieurs auteurs ont voulu mettre en évidence un autre Bonhoeffer[21], homme de prière, critique d'une certaine modernité et prônant une grâce qui coûte contre les Églises historiques qui auraient édulcoré le message. Mais ces interprétations unilatérales à leur tour ratent elles aussi le côté cette fois de mondanéité et de foi adulte présent dans les dernières Lettres.

Un penseur « ex-centrique »

Alberto Gallas, traducteur de Bonhoeffer en Italie, récemment décédé, avait rédigé pour notre colloque de Genève (septembre 2002), un texte suggestif et bien informé intitulé : « Loi et réalité. Sur l'excentricité de l'œuvre de D. Bonhoeffer par rapport à son contexte »[22]. Gallas veut souligner par ce vocable « ex-centricité » (l'italien *eccentricità* est difficile à traduire) le côté inattendu, provocateur, « hétérogène » de Bonhoeffer, ce critique de sa propre tradition qu'a été ce luthérien mettant en question ce qu'on a fait de Luther dans un certain luthéranisme (la grâce à bon marché), ce barthien qui vers la fin récusait le « positivisme de la révélation », cet élève de Harnack qui ne fut jamais libéral. Cette posture « excentrée » de Bonhoeffer, toujours décalé par rapport à son propre contexte immédiat (parce qu'il avait le don de voir avant les autres où nous menait pratiquement et politiquement telle ou telle pensée théologique), met le doigt sur la raison peut-être la plus profonde pour laquelle on a pu interpréter Bonhoeffer de manière si diverse. Il n'appartenait vraiment à aucune école. Ce fut un homme libre.

Henry Mottu
Pasteur
Professeur honoraire à la Faculté de Théologie.
Université de Genève

---

21. *Cf.* par exemple : Georg Huntemann, *Der andere Bonhoeffer. Die Herausforderung des Modernismus*, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal und Zürich, 1989.
22. Dans *Actualité de Dietrich Bonhoeffer en Europe latine, op. cit.*, p.123-137.

Isabelle Chareire

Chronique bibliographique autour de Dietrich Bonhoeffer

Cette chronique ne vise pas à l'exhaustivité mais à donner, aux lecteurs et lectrices qui souhaiteraient approfondir ce dossier, quelques indications sur les textes traduits et les études récentes parues en français.

I

Textes de Dietrich Bonhoeffer traduits en français[1]

Cours

Plusieurs cours donnés par D. Bonhoeffer à Berlin puis à Finkenwalde ont été reconstitués et publiés. Nous disposons actuellement de quatre traductions françaises. Le commentaire de Genèse 1 à 3 a été publié du vivant même de D. Bonhoeffer à partir de ses notes

1. Pour l'édition scientifique de l'œuvre de D. Bonhoeffer il faut se reporter à l'édition allemande : une première, *Gesammelte Schriften,* en 6 volumes, est parue entre 1958 à 1974, une seconde, *Dietrich Bonhoeffer Werke,* en 16 vol. + 1, entre 1986 et 1999. On trouvera des références plus complètes dans la bibliographie donnée par H. Mottu dans l'ouvrage dont nous rendons compte plus loin. Les italophones se reporteront avec grand profit à l'excellente édition critique italienne établie à partir de l'édition allemande des *Dietrich Bonhoeffer Werke*, en 10 volumes, parue aux éditions Queriniana de Brescia.

d'un cours donné à Berlin durant le semestre1932-33. Ce commentaire est animé d'un grand souffle et K. Barth lui-même lui rend hommage dans sa *Dogmatique*[2]. Le cours d'ecclésiologie et le cours de christologie furent donnés à Berlin en 1932 et 1933, le cours d'homilétique fut donné au séminaire pastoral de Finkenwalde ; ils ont été reconstitués par E. Bethge et quelques autres étudiants et édités ultérieurement.

- *Création et chute. Exégèse théologique de Genèse 1 à 3* (donné en 1932, ce cours est publié dès 1933), Paris, Les Bergers et les Mages, 1999.
- *La nature de l'Église* (1932), Genève, Labor et fides, 1972.
- *Qui est et qui était Jésus Christ ? son histoire et son mystère* (1933) Paris, Cerf, 1981
- *La Parole de prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde* (1935-1939), Genève, Labor et fides, 2003 (nouvelle édition).

Livres

- *Le prix de la grâce : Sermon sur la montagne* (1937), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé (collection Livre de vie), Seuil, 1971.
- *Introduction au livre des Psaumes. Le livre de prières de la Bible* (1940), Paris, Brepols, 1995.
- *Éthique*, rassemblé et édité par Eberhard Bethge, (fragments rédigés entre 1936 et 1943), Genève, Labor et fides, 1989.

Lettres

- *Résistance et soumission : Lettres et notes de captivité,* Genève, Labor et fides, 1973 (nouvelle édition) ; cette traduction est malheureusement épuisée actuellement.
- D. Bonhoeffer, Maria von Wedmeyer, *Lettres de fiançailles. Cellule 92, 1943-45*, Genève, Labor et fides, 1998. Cet ouvrage, présenté par H. Mottu et précédé d'une courte biographie des fiancés, présente la correspondance croisée de Maria et Dietrich ainsi que quelques extraits du journal de Maria et d'autres lettres évoquant cette relation. Des introductions permettent de situer les lettres dans leur contexte immédiat.

---

2. *Dogmatique. Troisième vol. La doctrine de la création. Tome premier*, Genève, Labor et fides, 1960, p. 207-209.

Textes choisis

- *Textes choisis*, Genève, Labor et fides, 1970. Cet ouvrage, édité par R. Grunow, est un recueil d'extraits de textes présentés selon l'ordre chronologique.. On y trouve des textes non traduits en français par ailleurs et d'une grande importance pour comprendre le parcours de Bonhoeffer : l'Allocution lors de la Conférence œcuménique de 1932 à Gland (Suisse), un article à propos du paragraphe sur les aryens dans l'Église, sa correspondance avec Karl Barth et d'autres textes plus connus tirés de ses cours, prédications et lettres, etc. Le tout est précédé d'une substantielle biographie rédigée par l'éditeur (p. 11-51). Cet ouvrage présente en outre l'avantage d'être encore disponible !

II

Études[3]

* BETHGE Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer : vie, pensée, témoignage*, trad. : Genève, Labor et fides, Paris, Centurion, 1969. Le titre original du livre de Eberhard Bethge est : *Dietrich Bonhoeffer, Theologe, Christ, Zeitgenosse* [Dietrich Bonhoeffer, théologien, chrétien, contemporain]

Ce gros ouvrage de presque 900 pages a été rédigé par l'ami de Dietrich Bonhoeffer ; paru en 1967 il fut rapidement traduit en français. C'est la biographie de référence. La lecture en est aisée, et elle permet de saisir la difficulté et la complexité du contexte dans lequel s'est déroulée la vie de D. Bonhoeffer et au cours de laquelle il a mûri sa pensée. E. Bethge structure la vie de son ami en trois étapes : le théologien, le chrétien et le contemporain. On y apprend beaucoup

3. Nous ne donnons ici que les ouvrages les plus importants ou ceux de publication récente et donc, plus facilement accessibles, mais il faut mentionner pour mémoire aussi le livre de André DUMAS, *Une théologie de la réalité : Dietrich Bonhoeffer,* Genève, Labor et fides, 1968. Pour une bibliographie plus complète se reporter à l'ouvrage de H. Mottu. On se reportera également, plus loin dans ce numéro, à la recension du livre d'Arnaud Corbic par Jean-Étienne Long. Pour les italophones on ne peut que recommander également le très bel ouvrage de Alberto GALLAS, *Anthropos teleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Brescia, Queriniania, 1995.

également sur la vie ecclésiale, les échanges œcuméniques et le contexte politique de l'époque[4]. En raison de l'originalité du parcours de D. Bonhoeffer et de l'intrication étroite entre sa vie et sa pensée la lecture de cet ouvrage est très nécessaire à qui veut entrer dans l'œuvre bonhoefferienne.

* MOTTU Henry, *Dietrich Bonhoeffer*, Paris, Cerf, 2002

Henry Mottu introduit son ouvrage par une biographie intellectuelle qui se démarque de la division tripartite donnée par E. Bethge (le théologien, le chrétien, l'homme) afin de dégager des étapes thématiques : La découverte de la question ecclésiologique au cours de ses études ; les voyages à l'étranger qui l'ouvrent à l'œcuménicité de l'Église ; la mise à l'épreuve de l'Église avec l'avènement du nazisme et la rupture entre Église confessante et Chrétiens-allemands ; enfin H. Mottu montre que dans la période de la captivité, parfois comprise comme celle où sa pensée s'orienterait vers une sécularisation à l'extrême, le thème de l'Église demeure constant.

A partir de là H. Mottu présente quatre axes de la pensée bonhoefferienne :

a) D. Bonhoeffer n'a cessé de penser l'Église alors même qu'il déploie une pensée de la sécularisation : « *Loin d'inciter les chrétiens à entrer sans nuance ni lucidité critique dans ce qu'il est convenu d'appeler la sécularisation, et encore moins de proclamer l'avènement d'une Église sécularisée ou de sa dissolution pure et simple dans le monde, les chrétiens devenant alors des chrétiens sans Église, Bonhoeffer les engage à vivre un double mouvement fondamental : un retrait dans le secret de la prière, d'une part, et, d'autre part, une* praxis *en vue d'accomplir le Juste. Ces deux piliers d'une existence chrétienne réduite à sa ration de fer se trouvent vécus et repensés sous le signe de l'attente d'un Jour nouveau.* » (p. 85).

b) L'anthropologie théologique de Bonhoeffer est repensée par Henry Mottu au moyen du concept d'altérité ; contre l'individualisme protestant, cette anthropologie est pensée en termes d'ecclésialité. De cette très riche thématique retenons les points suivants : la présence du Tiers toujours

4. Sur ce contexte de l'Église allemande face au nazisme voir aussi l'histoire romancée de Karl Hoffman in : Kressman TAYLOR, *Jour sans retour,* éditions Autrement/livre de poche, 2002. En fin d'ouvrage, bienvenue mise au point historique établie par Brigitte Krulic dans sa Postface.

présent dans la relation du sujet à Dieu et au Tu ; l'enracinement christologique de cette anthropologie (Dieu n'est pas libre de l'humain mais pour l'humain, cité p. 93) ; la liberté pensée comme relation ; le Christ comme Autre. Cet affrontement au monde de l'Autre n'a pas seulement été pensé mais également vécu par le théologien berlinois. L'auteur cite trois exemples : l'expérience communautaire du séminaire de Finkenwalde (*cf.* l'opuscule *De la vie communautaire* et la distinction entre communauté psychique et communauté spirituelle) ; la défense des Juifs persécutés dont D. Bonhoeffer a été presque le seul à saisir très tôt la profondeur de l'enjeu malgré Barmen et l'Église confessante – et ce, de l'aveu même de Barth ! – ; la préoccupation de D. Bonhoeffer pour les sans-Dieu (*Gottlosen*).

c) La christologie de D. Bonhoeffer a évolué : d'une préoccupation plus universitaire (le débat sur l'historicisme) à un souci plus pastoral (*Nachfolge* où le Christ apparaît comme un prédicateur exigeant) et au « *Jésus annonciateur du Royaume de Dieu, sage et accueillant, proche des Proverbes, des Psaumes et des prophètes hébreux* » de la captivité (p. 119). La Seigneurie de Christ sur le monde, en lien avec cet enracinement vétéro-testamentaire, souligne l'importance des réalités avant-dernières (voir dans *Résistance et soumission* les lettres de juin et juillet 1944).

d) « *Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu* » (*RS*, 16 juillet 1944). Souvent mal interprétée, cette formule doit être bien comprise. "*Sans Dieu*" (perspective culturelle) c'est, d'une part, renoncer au Dieu bouche-trou et, d'autre part, faire le constat de l'a-théisme pratique. "*Devant Dieu*" (perspective théologique) : « *le monde devenu majeur, en nous débarrassant d'une image infantilisante de Dieu, nous replace,'de façon plus vraie', devant la seule image du Dieu vivant qui vaille absolument : celle de Christ devant ce Dieu qu'il prie mais qui l'abandonne. Le vrai Dieu est celui qui se révèle dans sa faiblesse ultime sur la croix de Jésus, non dans sa toute-puissance* » (p. 122-123). "*Avec Dieu*" (perspective christologique) : « *Le Dieu qui est avec nous est celui qui nous abandonne (Mc 15, 34)* » (*RS, 16 juillet 1944).*

« *L'être humain doit donc vivre réellement dans le monde sans Dieu et ne doit pas essayer d'une manière ou d'une autre de camoufler, de transfigurer religieusement son éloignement de Dieu [*ihre Gottlosigkeit*];* *il doit vivre 'dans ce monde' et participer par là justement à la souffrance de Dieu ; il peut le faire, c'est-à-dire être libéré de toutes les fausses*

allégeances et des inhibitions d'ordre religieux » (*RS* lettre du 18 juillet 1944, trad. revue par H. Mottu, p. 127).

Après la présentation des grandes lignes de la pensée, H. Mottu analyse le retentissement de l'œuvre puis, en un chapitre très suggestif, propose un parcours personnel de l'œuvre. Comme tous les ouvrages de cette collection, celui-ci s'achève par un choix de textes. Nous recommandons vivement cet excellent ouvrage qui, pour être un livre d'initiation, n'en est pas moins très personnel, suggestif et fait état des dernières études bonhoefferiennes.

* MOTTU Henry et PERRIN Janique, éd., *Actualité de Dietrich Bonhoeffer en Europe latine. Actes du colloque international de Genève (23-25 septembre 2002),* Genève, Labor et fides, 2004

L'ouvrage s'ouvre avec la prédication inaugurale prononcée par Henry Mottu sur 2 Tm 1,7 : « *Ce n'est pas un esprit de peur que Dieu nous a donné, mais un esprit de force, d'amour et de maîtrise de soi* » et articule les contributions en cinq thématiques :

1) le mouvement œcuménique : Konrad Raiser, alors secrétaire général du COE, évoque l'héritage laissé par D.B. : le commandement de la paix, l'Église et l'*oikoumen*e, la résistance politique comme forme d'obéissance chrétienne, le défi de la modernité.

Les deux contributions suivantes analysent l'héritage et la critique de D.B. par les théologiens de la libération J.-L. Segundo et G. Gutierrez (Julio de Santa Anna) et, sous un mode plus engagé, l'héritage de D.B. dans le mouvement pacifiste allemand d'après 1945 jusqu'à nos jours (Renate Wind).

2) Les relectures culturelles : deux contributions (S. Dramm et A. Corbic) s'attachent à comparer D.B. et Albert Camus pour montrer, selon la saisissante formule de Sabine Dramm, que « *Leur pensée et leur sensibilité sont centrées, avec passion et raison, sur la vie dans ce monde, pour Camus parce qu'elle est la seule, pour Bonhoeffer parce qu'elle n'est pas la seule* » (p. 53). La troisième contribution, signée Janique Perrin, étudie la figure de Bonhoeffer dans deux œuvres de fiction : le roman de Denise Giardina, *Saints and Villains* (1998) et le film d'Eric Till, *Bonhoeffer : Agent of Grace* (1999). Analysant la pertinence et les limites de ce type de création, l'auteure analyse avec finesse les deux œuvres. L'œuvre littéraire apparaît plus réussie que le film ; plus nuancée, elle réussit à faire advenir une vérité dans le monde du texte qu'elle crée. Elle atteint ainsi son but : « *plonger les lecteurs*

non dans un monde historiquement repérable et reconnaissable (et donc acceptable), mais bien dans un monde inconnu, ou partiellement tel, un monde imaginaire où lecteurs et lectrices ont à (ré)inventer des éléments de liaison, à (re)créer l'histoire dans leur univers personnel » (p. 79).

3) La question de la sécularisation est abordée sous un double angle de vue. Nynfa Bosco analyse comment l'éthique de D.B., centrée sur la référence christique, ouvre à une éthique non confessionnelle et pourtant théologiquement fondée (p. 95). Lluis Oviedo examine la question d'un point de vue sociologique ; repérant deux thématiques bonhoefferiennes l'auteur les fait dialoguer avec les perspectives contemporaines :

- Le défi de la sécularisation à la théologie : pour Bonhoeffer, la maturité du monde signifie sa sécularisation, son caractère non-religieux c'est donc dans la mesure où le christianisme se présentera comme non-religieux c'est-à-dire comme une foi qui « *mette en marche une réappropriation incarnationiste du monde* » (p. 101) qu'il pourra survivre et croître. Les analyses sociologiques récentes montrent que les sociétés modernes ne sont pas dépourvues de religiosité (*cf.* la société américaine), bien au contraire, la crédulité et les « *expressions ambiguës et régressives de pseudo-religiosité* » (p. 102) grandissent. Aussi la question du rapport entre foi chrétienne et monde moderne et sécularisé est-elle plus complexe que ce que D.B. pouvait imaginer. Les sociologues n'utilisent pas la distinction entre foi et religion essentielle pour D. Bonhoeffer mais, pour le théologien contemporain, il est nécessaire de repenser cette distinction à nouveaux frais en tentant de répondre aux exigences posées par le prisonnier de Tegel : penser la conversion « *comme acte total de vie, un "acte vital", qui de toute manière ne peut dissimuler le fait que le monde adulte est sans Dieu* » (p. 106) ; proposer une foi qui n'est pas liée aux malheurs, à la négativité de la vie mais à sa positivité ; reconnaître l'autonomie du monde tout en y pensant l'engagement chrétien.

- Religion et christianisme : l'auteur de l'article reprend la question en l'éclairant par les "sciences religieuses " (*religious studies*) actuelles en soulignant le défi posé par D. B. : « *mettre en marche une théologie qui ne craigne pas le monde et son autonomie, mais qui dans le même temps puisse transmettre une expérience de foi qui ne s'assimile pas au monde, à ses formes ou à ses catégories* » (p. 113). Ll. Oviedo récuse une distinction entre foi et religion qui placerait de manière

irréaliste la foi au-delà de ses expressions religieuses et culturelles, mais il refuse aussi une assimilation de la foi à la religion pour ouvrir à une circularité dynamique entre théologie et "*religious studies* " : « *Nous sommes contraints à une dynamique qui résulte de l'incapacité à assumer un point de vue fixe par l'absence d'une théorie complète sur les rapports entre foi et monde.* » (p. 112)

4) Les grandes questions théologiques : trois contributions abordent les enjeux proprement théologiques de l'œuvre bonhoefferienne : Chr. Duquoc centre son analyse sur la mise en avant par D. B. de l'Ancien Testament pour contrer le spiritualisme du Nouveau Testament. La puissance de Dieu dans l'Ancien Testament n'est pas opposée à l'autonomie du monde car Dieu est donateur de la Loi qui rend l'humanité à la responsabilité de sa propre histoire. C'est par sa faiblesse que Dieu nous aide parce que la croix du Christ s'inscrit dans la dynamique vétéro-testamentaire : c'est parce que Dieu est puissant, parce qu'il est le Dieu de la vie, qu'il peut nous aider par sa faiblesse, qu'il peut nous aider en nous abandonnant. « *Le refus du religieux est le refus de la fuite devant la responsabilité humaine dans l'histoire, il n'est pas un propos métaphysique sur l'inintérêt de Dieu au monde ou son inexistence prétendument révélée dans la dynamique de la modernité, il est l'indice d'une interprétation véritablement biblique de l'agir de Dieu dans le monde : ni la grandeur, ni la beauté, ni la souffrance de ce dernier d'une part, ni la puissance de Dieu d'autre part ne sont sacrifiées* » (p. 122).

Le regretté Alberto Gallas analyse la dialectique Loi et Évangile chez D. B. à partir de la relecture qu'en a faite Gerhard Ebeling dans les années 50. Faute d'avoir saisi l'"excentricité" de la vie et de l'œuvre de D. B. par rapport à son contexte, Ebeling, malgré une analyse pertinente à bien des égards, n'a pas vu la distance que D. B. prenait à l'égard de la conception luthérienne de la Loi et de la justification ; la critique de D. B. ne s'adresse pas seulement aux épigones mais également à Luther lui-même, notamment dans le cours sur la « vie nouvelle chez Paul » donné à Finkenwald en 1936 ; contrairement à Luther, D. B. ne voit pas de contradiction entre les positions de Paul (Rm 2, 13) et de Jacques (Jc 2, 14). « *Au lieu d'affirmer que le Christ est la négation de la loi, il affirmera que le Christ est la loi de la réalité* » (p. 131) ; cette distance à l'égard du schéma luthérien traditionnel vient de l'intérêt porté par D. B. à la littérature sapientielle. A. Gallas conclut en soulignant combien l'hétérogénéité de D. B. au sein même

de la fidélité à sa propre tradition rend difficile son interprétation mais témoigne aussi de la vitalité de sa pensée.

La question de la justification dans son lien avec l'éthique de la responsabilité est examinée par F. Ferrario. D. B., le théologien de la grâce "coûteuse" s'inscrit bien dans la tradition de la grâce "gratuite" de Luther ; en effet, « *l'éthique de la responsabilité est une éthique de la justification par la grâce seule* » (p. 146).

5) Ecclésiologie et incidences pastorales : Après l'analyse par Martino Dotta de l'ecclésiologie bonhoefferienne sous l'angle de la dialectique "visibilité et invisibilité de l'Église", Fritz Lienhard analyse le fondement christologique de la dialectique individu/communauté à partir de l'opuscule *De la vie communautaire*. Cette partie s'achève par une relecture existentielle de *Résistance et soumission* par Dominique Roulin, pasteure chargée du ministère sida au sein de l'Église protestante de Genève.

L'ouvrage s'achève par une relecture du Colloque en forme d'envoi : Félix Moser et Henry Mottu nouent la gerbe des enjeux qui se dégagent des contributions et montrent ainsi toute l'actualité de Bonhoeffer malgré la distance et le décalage historique perceptibles. Une édition revue et augmentée des *Œuvres choisies* en langue française est annoncée aux éditions Labor et fides.

Ce colloque est à l'image de la figure de Bonhoeffer : aux approches universitaires il mêle quelques approches de type militant parfois un peu rapides au regard d'une perspective strictement universitaire. Mais cette diversité même témoigne de la complexité et de la richesse du théologien, du chrétien et de l'homme engagé. En tout cas, on trouvera grand profit à suivre ce parcours avec Bonhoeffer car il permet d'entrer dans la diversité de sa personnalité, de sa vie et de sa pensée et de saisir la pertinence de ses analyses pour aujourd'hui par-delà le décalage historique. Signalons enfin, parce que cela est suffisamment rare hélas pour être remarqué, que ce colloque a eu le mérite de donner la parole à des femmes quasiment à parité avec leurs confrères et qu'il a eu le souci également de permettre à de jeunes théologiens de s'exprimer.

Isabelle Chareire
Faculté de théologie
Université catholique de Lyon

Rectificatif

La rédaction de *Lumière & Vie* met d'ordinaire des encadrés pour préciser certains termes techniques.

Dans notre dernier numéro, la rédaction a fait une erreur concernant la définition *Deutéronomistes* dans l'article d'André Wénin. La définition donnée s'appliquant au Pentateuque alors que, bien entendu, la tradition à laquelle l'auteur faisait appel s'appliquait au rédacteur du Livre des Rois.

Nous prions l'auteur et les lecteurs de bien vouloir nous excuser de cette erreur.

Anne Bamberg

Position

DIEU EN CULTURE SOURDE

Témoignage et invitation à l'Église catholique

« Gott gab uns die Gebärdensprache » Dieter Fricke

Les débuts avaient le goût des affrontements. Sans être ouvertement hostiles les réactions de certains sourds ou de leurs proches m'ont souvent fait comprendre que l'Église catholique portait une lourde part de culpabilité pour les malheurs des sourds et l'incompréhension de leur langue et culture. Le Congrès de Milan en 1880 leur avait *coupé la langue*[1] en interdisant les signes et c'est un fait que clercs et religieux avaient joué un rôle déterminant dans l'orientation purement oraliste de ce funeste congrès[2]. A tant de nouvelles rencontres on m'expliquait qu'à l'école tenue par des religieuses ou des religieux on avait lié les mains des enfants sourds pour les obliger à articuler des sons, qu'on les punissait parce qu'ils avaient utilisé des signes... L'Église, ils n'en voulaient pas entendre parler... ni en mots ni en signes ! D'emblée, m'étant présentée comme quelqu'un qui travaille sur la loi de l'Église catholique[3], je perdais quelques chances de passer pour favorable à la langue des signes. Ce fut d'autant plus dur à assumer que l'apprentissage de cette langue se fit incontestablement laborieux pour moi qui suis peu bavarde et qui m'étais tournée vers les sourds parce que mes recherches m'avaient amenée à m'intéresser au silence.

Or les sourds ne sont pas silencieux du tout. Et, s'ils font souvent vraiment du bruit, ce sont surtout des personnes qui aiment communiquer, échanger. C'est là une de leurs forces. Ce besoin de communiquer, de se rapprocher de l'autre, a permis de faire tomber les barrières. C'est vrai que j'avais choisi de prendre contact avec les sourds en m'inscrivant, en 1996, à une formation en langue des signes. Je ne m'étais pas approchée d'eux par le biais de l'aumônerie des sourds. En accord avec mes conseillers universitaires, soutenue par le Grand Chancelier de l'époque, je plongeais délibérément dans le milieu des *Sourds*. A force d'avoir vécu aux frontières et d'avoir fréquenté d'autres cultures tant africaines qu'asiatiques, j'avais vite compris la signification culturelle d'un *S* majuscule. Malgré la dispersion géogra-

---

1. Expression en référence au spectacle en langue des signes et en langue française présenté au Point d'eau à Ostwald en Alsace, le 14-15 novembre 2003 sous le titre *Je vais vous couper la langue.* Mise en scène Catherine Guerrand.

2. Voir mon article *Passions autour des signes et confession du sourd. Enquête à partir de manuels de morale en tradition catholique*, in *PJR - Praxis juridique et religion*, 15, 1998, p. 97-155.

3. Paraphrase pour mon métier d'enseignement et de recherche en droit canonique.

phique des sourds, la culture sourde était là tout près, dans sa vitalité et sa ténacité face à l'adversité, avec sa difficile mais splendide langue, ses subtilités, son humour... Et, de cette culture qui avait tout pour m'émerveiller, je m'en rendis douloureusement compte, l'Église catholique était globalement absente !

Il m'est arrivé de penser que tout était perdu tant l'hostilité avait soudain changé de camp, sournoise mais forte. Chemin faisant les sourds m'avaient adoptée et donné pour éponyme un signe, joliment affiné par Levent Beskardes[4] à l'occasion d'un stage en communication non verbale, me qualifiant comme « celle qui écrit ». Ils comptaient bien sur moi pour écrire et défendre leurs droits là où je me situais, côté Université ou côté Église, pourvu qu'autour d'eux on comprenne qu'ils ne se sentent pas handicapés mais culturellement différents, qu'ils ne veulent pas de compassion condescendante mais tout simplement la reconnaissance de leur langue et culture. Des recherches sur le terrain m'avaient rapidement amenée à constater qu'il y a, d'un côté du Rhin comme de l'autre, peu de responsables d'aumôneries de sourds qui pratiquent correctement la langue des signes française, la LSF, ou son correspondant allemand, la *Deutsche Gebärdensprache*. Plaider pour la célébration des sacrements en langue des signes ou pour le droit des sourds à l'accompagnement spirituel dans leur propre langue, proposer un solide apprentissage de la langue des signes avant la nomination en aumônerie de sourds, ne m'avait guère attiré l'amitié de gens en place. Mais ce n'était pas ce que je cherchais. J'acceptais simplement de vivre dans le paradoxe. Partie de l'idée du silence chez les sourds, j'en étais venue à plaider leur droit à la parole et le respect de leur culture d'une infinie beauté méritant le dur labeur de l'inculturation.

Au bonheur de la rencontre avec quelques équipes dynamiques tant en France qu'en Allemagne, j'ai vu des chrétiens exprimant admirablement leur foi en langue des signes voire en poésie gestuelle ou travaillant avec ferveur et compétence à la création d'un vocabulaire religieux en langues des signes. Je mentionnerai pour l'Allemagne l'aumônerie catholique des sourds de Francfort-sur-le-Main où, depuis de nombreuses années, les célébrations sont enrichies par un chœur en langue des signes, *Gebärdenchor*, ou par de splendides jeux liturgiques de la composition du très réputé Pater Amandus Hasselbach, aumônier de cette aumônerie partenaire, avec l'Université J. W. Goethe, de l'élaboration du RELEX, un dictionnaire œcuménique en langue des signes diffusé sur CD-Rom. Pour la France je n'évoquerai que les sourds catholiques de Paris et Île-de-France, l'association *Shaddaï* et ses amis du groupe linguistique élaborant un dictionnaire LSF/foi, faisant goûter la Bible en langue des signes ou animant la liturgie d'admirables prières et poésies gestuelles. Par rapport à mes débuts, j'ai donc pu me trouver un peu consolée : Dieu n'est pas oublié ! On le cherche et on le dit en langues des signes[5]. Mais c'est souvent en marge d'une institution qui, continuant à regarder sous le même angle sourds et malentendants, demeure à la traîne des évolutions sociales, culturelles, linguistiques.

4. Comédien et artiste sourd de réputation internationale.

5. Voir mon article *Langues et langages de célébrations en culture sourde*, in *Questions liturgiques*, 84, 2003, p. 209-225.

Au fil du temps, j'ai aussi pu faire l'heureuse expérience, en milieu laïc et non confessionnel, d'une sensibilité réelle à la question de Dieu et d'un très grand respect pour mes recherches spirituelles qui m'avaient amenée vers les sourds. Il me plaît de relever que la référence à Dieu en culture sourde se fait encore de nos jours par rapport à la langue elle-même, parfois avec humour[6], parfois avec une étonnante profondeur spirituelle. Pour témoin je citerai l'œuvre de l'artiste sourd Dieter Fricke « *Gott gab uns die Gebärdensprache* », Dieu nous a donné la langue des signes. Il en est à ce point persuadé qu'il l'a thématisé à travers une série de tableaux et cartes postales très appréciées[7]. On verra une approche sur la couverture du livre intitulé « *Moi, Armand, né sourd et muet...* » qu'illustre une poésie gestuelle, création de Mitko Androv, expliquée en ces termes : « *En bas, le rapprochement des signes "Dieu" et "langue des sourds" attribue à cette dernière un caractère divin* »[8]. Il y a aussi cette très impressionnante Cène inspirée de celle, riche en signes, de Léonard de Vinci, œuvre de Hetty Krist[9] qui se trouve au PAX, l'aumônerie catholique des sourds de Francfort-sur-le-Main. A cette table où le Christ se donne et se reçoit on voit Jésus avec des mains surdimensionnées qui accueillent et attirent à Lui des personnes de tous âges, races et cultures. La communauté qui entoure Jésus est vivante au-delà de toutes barrières et exprime en langue des signes le *Notre Père*, prière de tous les chrétiens. Cette étonnante composition se veut porteuse du message que Dieu a créé toutes les langues pour sa louange et sa gloire.

Au regard de ces expériences comment ne pas regretter que des sourds ressentant leur langue comme un don de Dieu puissent se heurter à des portes d'Église closes ? Tant de lieux de culture se sont ouverts à la langue des signes. L'Église catholique, dont est issu l'abbé de l'Épée toujours en honneur auprès des sourds même incroyants, doit-elle aussi avancer avec ce temps qui est le nôtre et ne pas abandonner le monde des Sourds. Il est sensible à la question de Dieu. Il s'évangélise comme un pays. Pour lui porter la Bonne Nouvelle, il faudra cependant bien consentir à en apprendre la langue en quittant les préjugés défavorables. Ô, il est bon parfois de rêver ! Je verrais si volontiers l'an 2005 - 125 ans après le Congrès de Milan - devenir année de repentance pour les erreurs de ce congrès et les dommages infligés aux sourds. L'Église catholique pourrait en prendre l'initiative et, avant qu'il ne soit trop tard, en faire une merveilleuse occasion pour une franche ouverture à la culture sourde.

Anne Bamberg

Faculté de Théologie
Université Catholique de Strasbourg

6. Comme dans la bande dessinée de Jacques Dardenne *Adam et Ève*, vue sur Internet [www.mygale.org/09/laeta] le 21 octobre 1998.

7. La copie d'un tableau de 1994 sous forme de carte postale est disponible à l'association *Shaddaï* (chez Fr. Bernard Truffaut, 35 rue Thibaud de Champagne, F-77600 Bussy Saint Georges) ou via Internet : *www.fricke-art.de*

8. Armand Pelletier, Yves Delaporte, « *Moi, Armand, né sourd et muet...* ». *Au nom de la science, la langue des signes sacrifiée*, Paris, Plon, 2002, 461 p., ici p. 6.

9. *Abendmahl*, 1996. Sur Internet se trouvent quelques aperçus de ses œuvres.

Secrétariat-Abonnements :
13, rue Louis-Perrier F-34000 MONTPELLIER
Tél.
04 67 06 45 76
Fax
04 67 06 45 91
email :
<contact@revue.etr.org>
Site Web http://www.revue-etr.org/

Abonnement 2005 :
France 31 €
Etranger 35 €

Abonnement de soutien :
France 42 €
Etranger 45 €

Tables 1976-1990 : 10 €
(franco 13 €)

Prix de ce n° :
10 €
(franco 13 €)

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Tome 79 **2004/3**

Pierre de Locht

Position

LUMIÈRES DE L'EVANGILE SUR L'AGIR CHRÉTIEN à propos des débats sur la contraception

Les dernières semaines du concile Vatican II ont connu une crise d'une particulière gravité, dont J. Grootaers et J. Jans viennent de raviver le souvenir, en publiant 40 documents de l'époque[1]. Crise que l'on a tenté de colmater à bon compte, pour éviter que le Concile ne se termine sur un échec, ne faisant en cela que postposer un ébranlement autrement plus large, qui éclatera trois ans plus tard. A la veille de sa clôture, le Concile mettait la dernière main à la constitution *Gaudium et Spes*, et spécialement au chapitre sur "La dignité du mariage et de la famille". Alors que le schéma a déjà été approuvé par une très large majorité en assemblée plénière (2011 voix pour, 140 contre), et qu'on ne peut plus en modifier le texte que pour des aménagements de forme, le pape Paul VI dépose, le 23 novembre 1964, quatre amendements qui vont provoquer des ondes de choc d'une grande intensité. En introduisant, voire en imposant d'autorité pontificale, des modifications de fond, alors que l'assemblée conciliaire ne peut plus en débattre, les évêques n'ont d'autre choix que d'approuver sans discussion ces amendements de dernière minute revêtus d'une telle autorité, ou de rejeter l'ensemble de la constitution "Gaudium et Spes".

1. Jan Grootaers et Jan Jans : "La régulation des naissances à Vatican II : une semaine de crise. Un dossier de 40 documents". Annua nuntia lovaniensia XLIII, 332 pages, Peeters, Leuven, 2002.

Quel est l'enjeu des amendements pontificaux ?

Sous l'influence d'un groupe minoritaire, il s'agissait de réaffirmer l'enseignement de *Casti Connubii*, aussi longtemps que le pape n'avait pas tranché le débat sur les moyens de régulation des naissances. Pie XI en effet, dans son encyclique publiée le 31 décembre 1930, proclamait solennellement la fécondité comme fin première du mariage, l'amour n'étant qu'une des fins secondes, voire secondaires, et déclarait contre nature et intrinsèquement mauvais tous les moyens "non-naturels" de contraception.

Depuis des décennies, les couples les plus généreux et les plus fidèles à l'enseignement de l'Eglise étaient profondément tiraillés entre la soumission à ce que l'Eglise leur imposait et les impératifs de la réalité conjugale. Il ne leur semblait plus possible ni sage de remplir valablement la mission parentale, tout en sauvegardant les saines exigences de l'amour entre époux sans faire appel à une régulation efficace de la fécondité. De multiples éléments, dont les progrès de la médecine, permettant de ne plus mettre

au monde tous les enfants qu'on est biologiquement capable d'engendrer. La plupart des évêques, attentifs à ce que vivaient leurs diocésains, étaient très conscients de ces graves difficultés. Plusieurs personnalités s'étaient exprimées avec force, lors d'un premier débat conciliaire, en octobre 1964. L'intervention la plus interpellante fut celle du patriarche Maximos IV : "*Parmi les problèmes angoissants et douloureux qui agitent les masses humaines aujourd'hui, émerge celui de la régulation des naissances. Problème urgent s'il en fut, car il est à la base d'une crise grave de la conscience catholique. Il s'agit d'un décalage entre la doctrine officielle de l'Eglise et la pratique contraire de l'immense majorité des foyers chrétiens. L'autorité de l'Eglise est remise en question sur une grande échelle. Les fidèles se trouvent acculés à vivre en rupture avec la loi de l'Eglise, loin des sacrements, dans une angoisse constante, faute de pouvoir trouver la solution viable entre deux impératifs contradictoires : conscience et vie conjugale normale... Le Concile doit y apporter une solution valable. C'est de son devoir pastoral. Il doit dire si vraiment Dieu veut cette impasse déprimante et anti-naturelle... Ne sommes-nous pas en droit de nous demander si certaines positions officielles ne sont pas tributaires de conceptions dépassées, et peut-être aussi d'une psychose de célibataires étrangers à ce secteur de vie ?... Ici comme ailleurs, le devoir de l'Eglise n'est-il pas d'éduquer le sens moral de ses enfants, de les former à une responsabilité morale, personnelle et communautaire, profondément mûre dans le Christ, plutôt que de les envelopper d'un réseau de prescriptions et de commandements, et leur demander purement et simplement de s'y conformer les yeux fermés ?... Il y va donc de l'avenir de la mission de l'Eglise dans le monde...*"[2].

Paul VI ayant soustrait le problème de la régulation de la fécondité à la responsabilité du Concile, un débat de fond n'avait pas pu avoir lieu. Toutefois, élément important et significatif, le texte sur le mariage, auquel on mettait la dernière main, évitait volontairement de reprendre à son compte la hiérarchie classique des fins du mariage et la priorité donnée à la fécondité.

Les amendements de dernière minute, imposés par Paul VI, loin d'être des modifications apparemment anodines, étaient lourdes de signification. En redonnant une nouvelle actualité à l'encyclique de Pie XI, ils entendaient réaffirmer la priorité de la fécondité sur l'amour, et reconduire la condamnation sans appel des moyens de contraception. Et cette fois, avec l'autorité accrue d'une déclaration conciliaire. En attendant une prise de parole de Paul VI, la doctrine jusqu'ici acquise gardait toute sa pertinence et devait continuer à faire loi pour les époux. C'était par conséquent nier l'existence d'une interrogation largement ouverte et l'acuité de l'impasse vécue par tant de couples. Ce problème particulièrement épineux ne pouvait donc pas apparaître dans sa nouveauté, ou en tout cas les réponses données naguère dans *Casti Connubii* devaient suffire, au moins momentanément, à y pourvoir, tant que le pape n'avait pas donné son verdict.

L'Eglise n'est pas en état de doute !

Malgré les appels de toutes parts, les multiples et importantes enquêtes envoyées aux commissions préparatoires du Concile, les interventions marquantes des évêques, malgré l'instauration, par

2. Cité par Pierre de Locht : *Les couples et l'Eglise. Chronique d'un témoin*, Le Centurion, Paris 1979, pp. 140-141.

Jean XXIII, d'une commission d'experts reconduite par le pape actuel, le doute n'existe pas, ne peut pas exister. Ou, s'il y a doute, il ne peut en rien modifier l'attitude des conjoints. Non seulement l'Eglise en tant que telle ne doute pas, mais les conjoints eux-mêmes, ainsi que tant de prêtres confidents de leur désarroi, n'ont pas le droit de douter. On ne doute donc que si l'autorité religieuse en donne le feu vert. Quiconque est quelque peu attentif à ce que vivent les couples se rend compte de l'impasse souvent dramatique dans laquelle ils se débattent. Elle est d'ailleurs appelée "la croix des confesseurs" ! C'est l'époque où de nombreux hommes s'écartent de la communion eucharistique suite aux exigences de l'Eglise en morale conjugale. Une certaine pastorale, combien néfaste, invitait même les épouses, en laissant à leur mari la seule responsabilité de pratiques aptes à éviter de nouvelles grossesses, à se contenter de subir des relations sexuelles incomplètes. Que de couples ont été gravement blessés dans leur amour, et souvent ébranlés dans leur unité par des impératifs inadaptés à la réalité conjugale !

Réduire les difficultés actuelles des époux à des situations antérieures, s'en référer uniquement à des décisions prises dans le passé, c'est refuser d'accueillir les vraies questions que tant de foyers généreux posent à l'Eglise. D'où le découragement des meilleurs devant l'incapacité du magistère à prendre vraiment en considération leurs questions actuelles, qui émanent de leur fidélité à toutes les exigences de leur état. D'une part on prône de plus en plus la sainteté de la vocation conjugale, et d'autre part on refuse de regarder en face les nouvelles exigences que cet état de vie entraîne.

Méconnaître l'impasse perturbante et souvent insupportable vécue par les couples, surtout les plus généreux, c'était en même temps refuser tout apport du vécu dans l'élaboration de la morale chrétienne. Ignorer le doute c'est, en niant l'évidence, disqualifier systématiquement comme non valables les attitudes concrètes par lesquelles les conjoints cherchent à concilier les différents impératifs de leur état. Ce que vivent les couples, même les plus généreux, ne peut donc pas éclairer les valeurs en cause et aider à clarifier les axes importants de la morale conjugale. Faut-il donc continuer à déterminer en dehors d'eux ce qu'ils ont à être et à vivre, ou ne doivent-ils pas être reconnus comme artisans majeurs d'une évolution morale, dans un secteur important de l'existence, dont ils sont seuls à avoir une expérience ?

"Possessio juris"

La vie en constante et rapide évolution interroge constamment le droit, dont les prononcés anciens ne répondent plus suffisamment aux réalités présentes. Que faire, en ces temps de transition, inhérents à toute société vivante ? On peut nier la nouveauté, refuser l'existence d'un état de doute, et exiger qu'on en reste aux droits acquis tant que la législation n'est pas modifiée. Ce principe de droit, qui requiert le maintien jusqu'à nouvel ordre de ce qui a été décrété antérieurement, est-il transférable en morale ? Certains redoutent qu'en attendant que le magistère soit prêt à se prononcer, ce temps d'attente se solde par un recul de moralité et un laisser-aller irréparable. Il s'agit d'empêcher que s'instaure de manière non-contrôlée des pratiques nouvelles établissant une situation de fait, qui s'avérerait irréversible. Aussi veulent-ils nier l'état de doute et rappeler que la doctrine acquise garde toute sa force de

loi. Dire aux époux qu'ils doivent s'en tenir aux méthodes "classiques" tant que l'autorité religieuse n'a pas pris position, c'est ramener la morale à du légalisme. Ce ne sont pourtant pas les prononcés du magistère qui rendent les choses bonnes ou mauvaises. Le rôle de l'autorité morale est d'éclairer le réel, d'aider à saisir et à reconnaître la moralité intrinsèque des choses, des actes. Les contraceptifs, entre autres la pilule inhibitrice de l'ovulation, ne deviendront pas bonnes, moralement valorisantes, le jour où le magistère les déclarera telles. Ils sont en eux-mêmes moralement valables ou dévalorisants.

En attendant le verdict de l'autorité, les usagers, conscients des éléments nouveaux en cause, doivent-ils en rester aux comportements anciens, à leurs yeux devenus inadaptés, voire néfastes, ou adopter des attitudes plus conformes à leur perception des valeurs ? Y aurait-il obligation morale à poser des actes moins-valables, même destructeurs, parce qu'ils ont été prescrits jadis, plutôt que d'opter pour des attitudes que l'on croit répondre davantage au bien à promouvoir ? C'est avant tout l'authenticité de l'agir personnel qui est en cause ici, mais aussi l'apport de ces avancées personnelles sur la maturation de l'ensemble. En d'autres mots, les transitions sont-elles de la seule compétence des autorités, ou également et d'abord de la clairvoyance des usagers qui perçoivent les indispensables mutations et les assument dans leur vécu, avant qu'elles ne soient ratifiées par les instances responsables ?

Si le magistère hésite à se prononcer, cela veut dire qu'il ne parvient pas à émettre un jugement clair sur la valeur ou la contre-valeur de ces contraceptifs. A ses yeux, il n'est donc pas certain que les inhibiteurs soient moralement néfastes. Qu'en attendant, l'autorité religieuse invite les conjoints à la prudence, bien sûr. Mais quel sens cela a-t-il d'interdire une méthode qui est éventuellement bonne et qui permettrait à de nombreux foyers de sortir d'une impasse dans laquelle des biens certains peuvent être gravement compromis ? Les époux ne sont-ils pas mieux placés que ceux qui ne partagent pas l'état conjugal pour évaluer la qualité morale de leurs choix de vie ? C'est dans une collaboration dans la recherche, et non à des interdits qu'il importe de faire appel.

Rôle de l'autorité religieuse

Est-ce par voie disciplinaire que l'Eglise doit traiter, au moins momentanément, une question morale particulièrement pesante, sur laquelle elle n'est pas prête actuellement à porter un jugement quant au fond ? Ne prend-elle pas un risque démesuré en interdisant une attitude dont la contre-valeur n'est pas certaine, et en maintenant de la sorte de nombreux époux dans une impasse grave, avec toutes les conséquences éventuelles sur la désunion des foyers, le rejet du christianisme... ? En réalité, on assume une responsabilité aussi grave, on tranche en fait tout autant le débat en répétant les déclarations passées qu'en adoptant de nouvelles orientations.

En juin 1964 déjà, Paul VI avait rappelé que les prononcés anciens gardaient toute leur valeur et leur caractère obligatoire, tant qu'un nouveau prononcé ne viendrait pas éventuellement les modifier. "*Nous disons franchement que nous n'avons pas jusqu'à présent de raisons suffisantes pour considérer comme dépassées, et par conséquent n'ayant pas un caractère obligatoire, les règles données par le Pape Pie XII à ce sujet. Celles-ci doivent donc être considérées comme gardant toute leur valeur, du moins tant que Nous ne Nous*

sentirons pas en conscience obligé de les modifier" (Paul VI, aux cardinaux, le 23 juin 1964). Si cet appel n'a guère été suivi, suffit-il de l'incriminer au manque de sens du magistère ? Ne faudrait-il pas se demander si cette non-soumission, même de la part des plus fidèles, n'est pas l'indice qu'on ne répond pas aux difficultés actuelles en se contentant de répéter des prises de position antérieures ?

La référence fondamentale d'une morale non théorique, mais visant la pratique, n'est pas la continuité par rapport aux prononcés anciens, mais l'attention à la vie en perpétuelle mouvance. Une telle responsabilité d'écoute et d'analyse ne peut pas se prendre seul; elle ne se réalise valablement qu'en collaboration avec les principaux intéressés et ne peut jamais être figée définitivement.

A quel titre l'Eglise se préoccupe-t-elle de la contraception ?

Lorsque Paul VI déclare, à propos de la valeur ou non des moyens de contraception : "*Je dois décider seul*", il énonce clairement que c'est à lui seul qu'il appartient de décider, pour la chrétienté entière, ce qui est bon ou mauvais. Un tel rôle se justifie-t-il ? Est-il d'ailleurs réalisable ? Il y aurait beaucoup à scruter concernant les circonstances et événements qui ont progressivement concentré sur la personne du pape une responsabilité à ce point démesurée, hors pair. L'agir humain trouve-t-il en dernière analyse sa justification morale dans l'autorité qui prescrit ou, au-delà de ce qui est commandé, dans la bonté ou la malice inhérentes à la réalité vécue ? Un comportement deviendrait péché ou vertu suivant la décision de l'autorité religieuse. Est-ce donc le pape qui décide pour les chrétiens ce qui est valable ou destructeur ? Plus largement encore, est-ce le rôle des religions et en particulier de l'Eglise catholique de décréter de manière péremptoire ce qui est source ou non de progrès moral ? En tant que chrétiens, avons-nous des exigences morales différentes au nom de notre foi en la Transcendance ? Qu'on soit partisan ou zélateur des "méthodes naturelles", aucun inconvénient à cela. Mais que l'Eglise engage son autorité et lie la foi chrétienne et la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ à ces méthodes, comment le justifier ? La question cruciale n'est pas de savoir si le magistère de l'Eglise détient dans ce domaine une autorité hors pair, et à quel titre, mais si la foi chrétienne a une parole déterminante à apporter "au nom de l'Evangile", dans la question de la régulation de la fécondité.

Si la morale trouve son fondement vital dans les décisions du magistère, il faut à tout prix en sauvegarder la permanence. Tolérer, même momentanément, un agir déviant, ce serait déstabiliser le pouvoir et créer une insécurité générale. Cette autorité doit dès lors être réaffirmée sans cesse, comme expression même du vouloir de Dieu, tout en exaltant la valeur spirituelle de l'obéissance et en disqualifiant les opposants. La sécurité du peuple chrétien serait ainsi liée vitalement à l'autorité incontestée du magistère suprême.

Lorsque les amendements de Paul VI ont été présentés à la commission conciliaire, le président de l'assemblée n'a-t-il pas déclaré qu'on ne pouvait que les ratifier sans discussion, puisqu'ils émanaient de l'autorité supérieure ?

Mais si le peuple croyant n'était pas ce peuple enfant, n'ayant guère de capacité de jugement personnel, ne trouvant sa sécurité que dans la fermeté des déclarations officielles, et se contentant de

laisser aux dirigeants le soin de déterminer ce qu'il est bon d'être et de faire ! C'est une tout autre attitude qui est alors requise.

Temps privilégié de maturation

Il y aura toujours des problèmes nouveaux qui surgiront et sur lesquels la Hiérarchie ne pourra pas tout de suite porter de jugement. Et peut-être un jour ne voudra-t-elle plus porter de jugement catégorique ! Dans l'attente d'un éventuel prononcé officiel, est-ce d'un rappel à l'obéissance dont les conjoints ont surtout besoin ou d'un surcroît de vigilance morale ? S'agit-il d'attendre dans la soumission, ou de prendre davantage conscience des valeurs en cause et de notre responsabilité à leur égard ?

Avant de faire l'objet d'une clarification éventuelle portée par le magistère (au nom de quoi ?), ces problèmes sont soumis aux règles générales de la morale. Ces zones d'incertitude constituent une des parts les plus éducatives de la maturité morale, car elles appellent chacun à engager toutes ses ressources de lucidité morale et religieuse. Occasion privilégiée de n'en pas rester aux comportements de l'enfant ou du débutant, qui fondent la sécurité de leur agir sur ce que dit l'autorité, mais de découvrir peu à peu de manière personnelle et en concertation le sens et la valeur des actes que l'on pose. On agit alors de moins en moins au nom d'impératifs venant de l'extérieur, mais en référence à ce que l'expérience vécue nous fait découvrir comme valable. On accède ainsi à la liberté intérieure, au cœur d'une cohérence personnelle qui s'élabore progressivement. Nos actes n'en sont pas pour autant nécessairement différents de ce qui nous a été inculqué, mais ils émanent dorénavant, non d'une soumission à une autorité morale, mais d'une adhésion intérieure réfléchie et engagée[3].

Il y a bien des situations où, par faiblesse ou égoïsme, nous ne parvenons pas à agir conformément à la loi morale, qui pourtant constitue pour nous l'expression de ce que nous croyons devoir réaliser. Dans ce cas, une pastorale de compréhension et de lent cheminement s'impose pour ne pas décourager, mais pour aider à faire le pas en avant qui est actuellement possible. Dans le problème qui nous occupe, il ne s'agit nullement d'une difficulté à tendre vers le but proposé. C'est l'objectif à atteindre qui, aux yeux d'un grand nombre, usagers, théologiens, évêques, ne paraît pas un objectif valable. Il est même perçu comme destructeur de valeurs importantes. Ce qui est en cause ici, ce n'est donc pas un manque de générosité. Ces époux ne peuvent, en conscience, mettre leur bonne volonté, leurs efforts, au service d'un but à leurs yeux contraire aux multiples aspects de leur vocation.

Sur quoi se fondent les décisions pontificales ?

Lorsque l'autorité religieuse émet un jugement, qu'elle veut catégorique, sur des réalités de la vie, en fonction de quoi le fait-elle ? Qu'il s'agisse de réalités nouvelles ou de données nouvelles qui nuancent ou modifient des situations anciennes, elle a tendance à s'en référer sans plus à des prononcés anciens. Ceux-ci pèsent indûment sur la capacité d'analyser à neuf les réalités présentes. En fait, l'autorité croit pouvoir devancer le verdict de la vie, et

3. Voir Pierre de Locht : "Dans l'attente", revue *Echanges*, n° 72, Assomption 1965, pp. 7-8. Voir aussi Pierre *de Locht* "*La morale conjugale à la lumière du Concile*", document du Centre national de pastorale familiale, Bruxelles, 1966.

éviter " à ses enfants" et, pense-t-elle, à l'ensemble des humains, des expériences malheureuses et destructrices. Comme des parents qui espèrent que leur propre expérience puisse suffire à déterminer la conduite à tenir par la génération suivante. Le magistère détient-il une capacité de discernement *a priori* qui surplombe l'évolution des conditions de vie et les mutations culturelles ? Porter un jugement avant même que la vie ne fasse ses preuves, c'est attribuer à ce qui a été décrété jadis une autorité, qui surpasse les fluctuations de l'histoire. Au nom de quoi une instance humaine aurait-elle un tel pouvoir ? Est-ce le message de Jésus-Christ qui apporterait la lumière nécessaire dans la question précise des moyens de régulation de la fécondité ? Ou est-ce, comme l'affirme Paul VI, au terme de l'encyclique *Humanae Vitae*, en raison des lumières de discernement hors pair dont jouit le magistère suprême ?

En demandant aux prêtres un assentiment loyal interne et externe au magistère de l'Eglise, le pape précise : "*Ce sentiment est dû, vous le savez, non pas tant à cause des motifs allégués que plutôt en raison de la lumière de l'Esprit-Saint, dont les pasteurs de l'Eglise bénéficient à un titre particulier pour exposer la vérité*" (Encyclique *Humanae Vitae*, n° 28). Paul VI s'adresse également aux époux chrétiens, en leur demandant d'affronter "*les efforts nécessaires, soutenus pas la foi et l'espérance qui* 'ne trompe pas, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné' (Rom. 5,5)... *Et si le péché avait encore prise sur eux, qu'ils ne se découragent pas, mais qu'ils recourent avec une humble persévérance à la miséricorde de Dieu, qui est accordée dans le sacrement de pénitence*" (n° 25). Et Paul VI ajoute : "*Ne diminuer en rien la salutaire doctrine du Christ est une forme éminente de charité envers les âmes*". Les méthodes de régulation des naissances se rattacheraient donc à la salutaire doctrine du Christ ![4]

Ainsi, la question brûlante de la valeur morale des moyens de régulation de la fécondité échapperait au commun des mortels et spécialement à ceux qui la vivent dans le quotidien, pour n'appartenir qu'à un petit nombre, et en dernière analyse à un seul !

L'adhésion à un tel pouvoir est-elle la condition pour être disciple de Jésus de Nazareth ?

Certes, les grands axes de l'agir humain et chrétien restent intangibles et doivent être affirmés avec la même constance. C'est au niveau des applications concrètes, dans tant de domaines en pleine effervescence, que l'analyse et les jugements prudentiels ne devraient se faire qu'avec une très large participation de ceux qui sont le plus directement au fait de ce qui se cherche et se vit. Cela suppose un *a priori* de confiance à l'égard des hommes et des femmes qui, eux aussi pénétrés du message évangélique et du souffle de l'Esprit, sont les mieux aptes à scruter les enjeux des attitudes en cause. En dialogue ouvert avec le peuple chrétien, un travail véritablement d'Eglise constituerait un apport d'une grande richesse, non seulement pour les chrétiens, mais pour le monde.

4. En note de cet appel, référence est faite à *Lumen Gentium*. Référence particulièrement ambiguë, car cet article n°25 de *Lumen Gentium* traite à peu près exclusivement de l'infaillibilité pontificale. L'encyclique *Humanae Vitae* se voudrait-elle infaillible ?

Un pouvoir menacé !

La question du pouvoir incombant au magistère a constitué le nœud des tensions et oppositions à l'intérieur de la Commission pontificale chargée d'étudier la moralité des moyens de contraception. Les vingt théologiens choisis par le pape étaient en majorité à tendance conservatrice. La plupart d'entre eux, n'étant guère impliqués dans la pastorale des foyers, reprenaient les énoncés des manuels de théologie morale en cours. Lorsque, à la demande de l'autorité religieuse, ils se sont mis à réfléchir de manière personnelle à cette question qu'ils n'avaient abordée jusqu'ici que de manière assez théorique, la plupart d'entre eux n'ont plus pu ratifier la condamnation massive des moyens anticonceptionnels. Les seul opposants à toute évolution du jugement de l'Eglise, 4 ou 5 sur 20, étaient avant tout marqués par l'idée qu'il n'était pas concevable que l'autorité religieuse puisse se tromper. L'encyclique *Casti Connubii* a été publiée par Pie XI en décembre 1930, alors que la conférence protestante de Lambeth avait adopté quelques mois plus tôt une attitude plus libérale concernant la contraception. Or, disaient les opposants à toute modification, il n'est pas pensable que l'Esprit-Saint ait été à Lambeth plutôt qu'à Rome. On ne pouvait dès lors que confirmer ce que le magistère avait proclamé dans le passé. L'autorité incontestable, voire infaillible même en matière morale, devient ainsi l'enjeu principal du débat. Dans cette perspective, les questions éthiques ne sont plus examinées avant tout en elles-mêmes, mais par rapport à la mise en question de l'autorité du magistère. Elles restent dès lors enfermées dans ce qui a été vécu et décrété jadis, et insuffisamment regardées dans leur actualité présente.

La très grande difficulté, voire l'impossibilité pour le magistère de reconnaître qu'il a pu, dans certains cas, juger de manière imparfaite, entache et fausse tout examen et appréciation ultérieure. Le souci de défendre à tout prix le caractère incontestable des décisions prises par l'autorité religieuse fait qu'aucune situation nouvelle ou réexaminée sous d'autres bases ne peut être appréciée objectivement, sereinement, en elle-même.

La manière dont l'autorité religieuse veille à favoriser et à promouvoir les méthodes dites naturelles de régulation de la fécondité appartient au même besoin de sauvegarder inconditionnellement les prononcés antérieurs. Les efforts déployés depuis trente ans, dans des analyses et colloques officiels, toujours orientés unilatéralement, pour prouver le bien-fondé, voire la valeur prophétique de l'encyclique *Humanae Vitae*, sont marqués par la hantise de sauvegarder à tout prix l'autorité hors pair des décisions de l'Eglise en matière morale. Elle empêche l'Eglise catholique d'être aujourd'hui sereinement présente, en dialogue ouvert, aux grands problèmes de société.

Les laïcs, comme interlocuteurs valables

Lors du III[e] Congrès Mondial de l'Apostolat des Laïcs, qui s'est tenu à Rome en octobre 1967, une motion adoptée très largement (77 voix pour, contre 21 et 10 abstentions) demandait de laisser les couples décider eux-mêmes des moyens de régulation des naissances. "*Les participants au III[e] Congrès Mondial de l'Apostolat des Laïcs rappellent : le sentiment très vif qu'ont les laïcs chrétiens de la nécessité d'une prise de position claire des autorités enseignantes de l'Eglise, qui se concentre sur les valeurs*

morales et spirituelles fondamentales, en laissant le choix des moyens scientifiques et techniques de réaliser une paternité responsable aux parents agissant conformément à leur foi chrétienne et sur la base de consultation médicale et scientifique".

Quelques mois plus tard devait paraître l'encyclique *Humanae Vitae* qui, entendant trancher péremptoirement le débat, se situait à l'extrême opposé des conclusions de la commission pontificale et de la motion du congrès des laïcs. Est-ce pour cela que de tels congrès, donnant largement la parole aux laïcs, n'ont plus été organisés depuis ?

Ce que pensent les laïcs, et en particulier dans ce cas-ci les couples, n'est pas pris au sérieux. On croit aisément en haut-lieu que c'est la recherche du plaisir, le manque de générosité et de sens chrétien qui expliqueraient la prise de distance de tant de chrétiens. Je n'ignore pas que l'égoïsme existe dans la vie conjugale. Existe-t-il là plus qu'ailleurs ? Mais tant d'années de contact quotidien avec des foyers de tous milieux m'ont suffisamment montré que ce sont surtout les meilleurs qui sont atteints et perturbés par les prises de positions autoritaires du magistère en morale sexuelle, écartant beaucoup d'entre eux de l'Eglise, et souvent même de la foi, dans la conviction de n'être ni écoutés ni compris. Il est assez tentant d'attribuer la non-adhésion et les prises de distance de tant de couples au manque de générosité et de sens chrétien des fidèles. Cela dispense d'affronter des interrogations autrement plus fondamentales. Je ne partage pas l'idée que "les gens" ne sont guère disposés à entendre des préceptes exigeants. Et pourquoi donc ? De quel droit penser qu'une morale élevante n'est possible que pour les consacrés, et que pour les autres, la masse, seule une morale plus facile, de seconde zone, serait écoutée. Une morale évangélique comporte nécessairement tôt ou tard une part d'héroïsme. Si je réagis, comme d'autres, contre certaines exigences de la présentation actuelle de la morale conjugale, ce n'est nullement parce qu'elle demande trop. L'amour ne demande jamais trop, et les couples le savent autant sinon mieux que quiconque. Mais c'est parce qu'elle a des exigences inauthentiques, dévalorisantes, ne répondant pas à la condition conjugale. Au nom de l'Evangile, on peut certes demander aux chrétiens des engagements onéreux, mais non des attitudes qui entravent des valeurs spécifiques de leur état.

Ceux qui prônent une présentation renouvelée de la morale conjugale, et dès lors une assez large réformabilité des prononcés anciens, sont considérés comme moins fidèles à l'Eglise et au magistère. On ne peut nier le climat de suspicion qui a entouré, et continue plus que jamais à entourer ceux qui en conscience, dans la fidélité à l'Evangile et l'attachement à l'Eglise, sont amenés à repenser certains enseignements officiels. C'est toujours en coupables que, comme théologiens préoccupés de ces questions, on est interpellé par l'autorité religieuse. Elle se figure que c'est pour rendre les choses moins difficiles que nous mettons en cause certaines applications de morale conjugale.

Personne ne demande que l'on permette de "fausser" la nature, que l'on tolère ce qui est mauvais, qu'on bénisse les attitudes de manque de maîtrise. Ne nous enfermons pas dans des distinctions arbitraires entre ceux qui seraient partisans d'une morale véritable, exigeante, et d'autres qui chercheraient à obtenir des amenuisements, des facilités, des

concessions... Ce qui nous sépare, c'est la manière de juger où se situent les impératifs de l'amour et de la sexualité. Ce qui n'implique nullement une morale au rabais. Personnellement, je reproche au contraire à la présentation classique de la morale conjugale d'avoir trop mis l'accent sur des aspects périphériques, et de n'avoir pas assez inculqué les exigences et appels les plus larges et les plus spécifiques de la vie conjugale.

* * *

Engagé depuis près de soixante ans dans le service d'Eglise auprès des couples, ayant été chargé de créer et d'animer dès 1959 la pastorale familiale en Belgique francophone, membre de la Commission pontificale pour la régulation de la fécondité, dont je suis un des derniers témoins, j'ai la conviction que notre Eglise doit revoir fondamentalement sa manière de concevoir et d'exercer sa responsabilité morale.

1°- Le rôle de la religion n'est pas avant tout d'ordre moral. Certes, la religion aura des répercussions sur la manière d'agir, de conduire sa vie. Mais la foi religieuse est essentiellement la prise de conscience d'une présence transcendante et d'une alliance avec un au-delà de l'humain. Elle est donc d'abord une découverte, un émerveillement. Le premier commandement du Dieu d'Israël est : "*Écoute Israël, c'est moi, le Seigneur ton Dieu qui t'a fait sortir du pays d'Egypte et de la maison de servitude*" (Exode, 20, 21).

Telle est la prise de conscience fondamentale qu'un chrétien est amené à faire, et qu'il incombe aux communautés chrétiennes et à l'Eglise dans son ensemble de l'aider à percevoir. Le sacrement par excellence n'est-il pas l'Eucharistie, le sacrement de la reconnaissance ? Reconnaître et remercier le Dieu de vie et d'amour, qui libère et élargit le sens de l'humain. Si telle n'est pas l'expérience fondamentale qui sous-tend en permanence la vie chrétienne, la religion devient moralisatrice, contraignante, castratrice, mortifère. En se servant de Dieu pour conférer un caractère d'absolu à toutes ses prescriptions, elle se transforme alors en pression indue sur la conduite humaine. Combien de chrétiennes et de chrétiens n'ont-ils pas perçu l'appartenance à leur religion comme un ensemble de charges et de lois, dont les incroyants seraient heureusement libérés ! La foi chrétienne est-elle une surcharge d'obligations ou un élargissement de l'horizon humain ?

Certes, lorsqu'on découvre une présence, un amour qui libère de l'enfermement en soi-même, on se met à se comporter et à vivre différemment. Nullement en fonction d'obligations nouvelles, mais eu égard à l'autre, aux autres, à l'Autre, qui dilatent et éclairent l'existence. Le Christ, tel que les Évangiles nous le montrent, guérit nos cécités, aide à reconnaître l'autre comme un prochain, un partenaire. Les exigences qui en découlent naissent de la densité de notre ouverture aux autres; elles émanent, non d'une contrainte, mais d'une libération, d'un mieux-être en humanité. On est loin des replis culpabilisants, du sentiment permanent de ne pas être à la hauteur, de ces "Seigneur, prends pitié" qui nous assaillent dès le début de la liturgie eucharistique, alors que celle-ci devrait avant tout nous ouvrir au bonheur de la rencontre. Vatican II n'a malheureusement guère engagé de réflexion fondamentale sur le rôle de l'Eglise en matière morale. Absence regrettable, dont on mesure depuis à quel point elle pèse lourdement sur le fonctionnement de notre institution.

Les impératifs moraux ne sont pas la voie d'accès obligée pour s'ouvrir à la foi. Le progrès moral ne suscite pas la foi. Mais la foi religieuse, lorsqu'elle est vivifiante, entraîne l'affinement de notre manière d'être et de nos comportements. C'est du côté des découvertes de foi que l'Eglise a un charisme spécifique. Le reste vient par surcroît.

2°- Je ne crois pas que l'Eglise soit plus que les autres "experte en humanité".

Jésus nous a ouvert de larges perspectives. Ses grands appels orientent dorénavant le devenir humain. Mais ils n'indiquent nullement ce que doivent être les comportements concrets de la vie quotidienne. Qu'il s'agisse de se respecter soi-même, de respecter les autres, d'organiser la vie en société, de scruter les potentialités de l'univers, d'orienter la recherche..., le message évangélique ne donne, heureusement, aucune précision. L'humanité est renvoyée à sa clairvoyance et à sa responsabilité. "Que penses-tu ?... Pourquoi ne jugez-vous pas par vous-mêmes ?"... recommande Jésus. Il nous faut dès lors cheminer en tâtonnant, à l'aide des ressources diverses et multiples dont disposent les humains.

Les religions ne jouissent ici d'aucun privilège. Puissent-elles s'en rendre compte ! Cela éviterait les orientations et prises de position tranchantes, parfois désastreuses, qui ont marqué l'histoire de manière d'autant plus crucifiante qu'elles tentent d'échapper aux critères communs de discernement et de saine critique. Que d'engagements aberrants et de crimes ne suscite-t-on pas, au nom d'un lien soi-disant privilégié avec le divin !

Il est urgent que les religions descendent de leur piédestal; qu'elles se reconnaissent faillibles et ne transforment pas en commandements divins ce qui ne devrait être que des directives prudentielles. Chacun se sentirait d'autant plus concerné par ses options et ses engagements. Au lieu d'une surenchère au nom du pouvoir dont on se targue, des recherches en commun pourraient s'amorcer, sur pied d'égalité, dans le respect mutuel. Ne cherchant plus à s'imposer au nom d'une autorité supérieure dont on se croit investi, c'est la réalité vécue, écoutée, scrutée inlassablement qui deviendrait déterminante.

3°- Il est important que l'autorité religieuse encourage, non du bout des lèvres, mais de grand cœur, les fidèles à agir, non de façon grégaire, mais selon leur conscience. Et cela, quelle que soit la clairvoyance de leur jugement. Car, même si elle est objectivement erronée, la conscience doit rester le moteur ultime de nos actes pour qu'ils soient humains, c'est à dire émanant d'un être personnel. En complément à ce rôle inaliénable de la conscience, s'ajoute l'exigence morale de travailler constamment à affiner sa manière de juger et d'apprécier le bien-fondé de ses options.

Le critère d'une conscience bien formée ne tient pas au fait que ses décisions sont conformes à ce que la loi ou l'autorité commande, mais à la rectitude de son analyse de la réalité, à sa capacité d'appréciation des multiples valeurs en cause, ainsi que du lien entre la décision à prendre et la cohérence intime et profonde de la personne en recherche d'authenticité. C'est de cette éducation des consciences dont les autorités morales devraient avoir avant tout la préoccupation, plus que de la conformité matérielle aux ordres donnés. En cela, la morale se distingue du droit. Celui-ci doit imposer l'application des lois édictées et prendre à l'égard des contrevenants les sanctions nécessaires. A la morale il appartient, non

d'imposer, mais d'éveiller à la clairvoyance et au sens des valeurs, pour que les décisions prises par la personne, dans des choix libres, responsables et solidaires, soient des décisions humaines, se situant dans la ligne du bien général. Notre Eglise veut-elle un peuple grégaire ou une communauté vivante de fidèles responsables et engagés ?

4°- Les autorités morales ont tendance à croire que ce sont elles qui détiennent la maîtrise de l'évolution des mœurs, alors que ce sont les acteurs à la base qui, dans le concret du quotidien, façonnent le monde réel. Des décrets et lois peuvent baliser le chemin, mais ces ordonnances n'ont de poids que si elles se fondent sur un consensus suffisamment large de la communauté, qui vit les réalités avant même qu'elles ne soient institutionnalisées. Loin de précéder le mouvement, les législations ratifient et organisent la mouvance du vécu. A brève ou longue échéance, le vécu de la base sera plus déterminant que les déclarations les plus solennelles.
Les réactions du monde chrétien, lors de la parution de l'encyclique *Humanae Vitae* en sont un exemple patent. Se sentant incompris dans la vérité même du vécu conjugal et parental, les conjoints même les plus attachés à l'Eglise, après des protestations d'une particulière ampleur, ont continué à agencer leur vie intime avec justesse et clairvoyance. Et depuis, ils poursuivent leur chemin, sans plus de scrupule, dans la conscience accrue des valeurs et richesses propres à leur état.
Il est urgent que l'autorité religieuse prenne conscience qu'il est impossible de tracer des orientations morales valables, dans quelque domaine que ce soit, sans l'apport primordial de celles et ceux qui les vivent. C'est au cœur de l'expérience que peut seul se discerner ce qui est valable ou non. Les chrétiens, formés de longue date à se contenter d'appliquer dans l'obéissance les prescriptions décidées en dehors d'eux, commencent à devenir les artisans majeurs d'une réflexion morale adaptée et constructive. Le rôle de l'autorité religieuse ne serait-il pas d'encourager l'interrogation morale là où les situations se vivent, de susciter un dialogue ouvert entre les multiples approches, pour élaborer véritablement en Eglise des lignes prospectives ? Perspectives que le vécu, divers et multiple, amènera sans cesse à nuancer et à compléter. C'est la communauté ecclésiale entière, et non quelques dirigeants, qui doit être en recherche permanente d'un mieux être pour tous. Quel extraordinaire surcroît de vie et d'engagement si les chrétiens, hommes et femmes, jeunes et vieux, se sentaient reconnus dans leurs recherches et leurs tâtonnements, comme artisans à part entière, comme artisans privilégiés, du progrès en humanité du monde contemporain. Tous concernés, non dans l'obéissance-soumission, mais dans le dynamisme du ferment évangélique.

Pierre de LOCHT
Chargé de cours émérite
Université Catholique de Louvain

Comptes rendus

THÉOLOGIE

Arnaud Corbic, **Dietrich Bonhoeffer. Résistant et prophète d'un christianisme non religieux**, Albin Michel (Spiritualités vivantes ; 189), Paris, 2002, 190 pages.

Voici un très bon petit livre de présentation de la vie et de la pensée de Bonhoeffer. En moins de 100 pages, c'est le parcours de la vie du pasteur théologien et du résistant qui est présenté avec beaucoup de chaleur et de simplicité, sans sacrifier à la précision théologique.

Il constitue pour ces raisons une excellente introduction à l'auteur, à l'unité de sa vie et de sa pensée, et aussi un livre de profonde spiritualité où la question du rôle du chrétien dans un monde sorti de la religion est bien présentée. La mise en rapport de Bonhoeffer et de Nietzsche à la fin de l'ouvrage est éclairante, quoiqu'elle puisse apparaître trop apologétique.

L'ouvrage se termine sur des annexes de textes bienvenues, parce qu'il est toujours bon de se référer à l'auteur lui-même, et sur une bibliographie soignée et pédagogique. À noter enfin l'intéressante réflexion que Joseph Moingt donne dans sa préface sur le passage de l'avant-dernier au dernier Bonhoeffer.

Deux petites réserves éditoriales à propos des notes : elles se trouvent en fin de livre et numérotées par chapitre, ce qui en rend la consultation laborieuse, et elles n'indiquent pas les dates des lettres de captivité citées.

Jean-Étienne Long

Jacques Duquesne, **Marie**, Plon, Paris, 2004.

À l'occasion du voyage de Jean-Paul II à Lourdes et de son motif déclaré (fêter le 150e anniversaire du dogme de l'Immaculée Conception), la presse évoque l'ouvrage que Jacques Duquesne vient de faire paraître. *L'Express*, dont Duquesne est Président du Conseil de Surveillance, en fait la une de son numéro du 9 août : Marie, la première femme moderne ? à l'appui de l'affirmation, il y aurait son courage à assumer d'être fille mère, son désir de comprendre avant d'obéir... encore faudrait-il ne pas douter de sa virginité et de sa mission. L'interview de l'auteur rétablit la situation : Marie est simplement une femme, mariée, mère de famille nombreuse, et son fils aîné est Jésus. Une vraie mère et une vraie femme. Le reste est superflu, lié à des restes de symboles païens, et à une exploitation commerciale de la dévotion populaire.

Jacques Duquesne est présenté comme un fervent catholique. On doit vouloir signifier par là qu'il confesse son appartenance à l'Église catholique. Mais la question peut se poser de la qualification de sa doctrine. Or, le moins qu'on puisse dire, c'est que son exposé sur Marie n'a rien de

spécifiquement catholique. Rien de catholique dans les conclusions : Marie n'est pas vierge, elle a conçu Jésus avec Joseph, elle a eu d'autres enfants, elle n'est pas immaculée conception. Rien de vraiment catholique non plus dans la méthode heuristique : la manière de déterminer ce qu'il est possible de croire ou non à propos de Marie est celle du libre examen rationaliste.

Dans le fond, la méthode du libre examen consiste à dire : 'Je ne crois que ce que je peux accepter, selon ma faculté de compréhension. Je n'ai pas à entrer dans la logique et le sens profond de la Tradition, que je juge pleine d'inepties et de contradictions. Je ne me reçois pas de la communauté de foi, mais de moi-même et de ma science. Je suis en définitive le dernier juge de ce qui est à croire.' Rien de très original depuis Voltaire et Renan. Sinon que ces derniers avaient justement conscience de ne plus être d'Église. Notre auteur au contraire, et bien sûr il n'est pas le seul dans l'Église, se considère toujours catholique et veut être reconnu pour tel. Sa critique se veut accomplie de l'intérieur du christianisme et de sa théologie.

Mais en fait, elle est accomplie avec les bases intellectuelles d'un rationalisme qui considère l'inédit, le miraculeux, comme impossible. Force d'esprit, jusqu'à un certain point seulement, disait Pascal de l'athéisme. Ce qui veut dire évidemment faiblesse d'esprit, quand celui-ci ne reconnaît pas que les limites du possible en général, et du 'possible-à-Dieu' en particulier, si Dieu existe, échappent à la raison humaine et à la méthode scientifique.

Attardons-nous maintenant au contenu des affirmations catholiques mises en cause dans l'ouvrage.

* Toute la mariologie primitive depuis les Symboles de foi et le Concile d'Éphèse a une intention christologique claire. Il s'agit de défendre la vraie nature divine de l'homme Jésus : qualifier Marie de *Théotokos* (Mère de Dieu), affirmer Jésus conçu de la Vierge Marie, par l'opération de l'Esprit Saint, c'est dire que Jésus dès sa conception est Fils inengendré du Père, et refuser l'opinion d'une simple adoption.

Face à ces affirmations, Duquesne joue d'hypothèses 'raisonnables' mais improuvables contre d'autres, certes tout aussi improuvables, mais reçues de la tradition ou conformes à la tradition, comme permettant justement de dire la foi authentique sur le Christ.

- Première hypothèse : Marie mère de famille nombreuse, et non femme d'un veuf père de famille nombreuse, ou tante de nombreux neveux, cousins – ou frères – de Jésus. Quel historien ***prouvera*** l'une ou l'autre des hypothèses ? La question ne peut être tranchée par l'exégèse. Resterait au catholique à l'aborder selon la foi. L'intelligence de la foi, c'est, pour commencer, admettre le principe de l'évangéliste : 'rien n'est impossible à Dieu', et c'est d'autre part, dire la possible 'relativisation' de l'affirmation doctrinale, c'est-à-dire situer cette affirmation dans sa relation avec le cœur de la foi sur le Christ. Dans l'absolu, Marie aurait pu avoir d'autres enfants, cela n'aurait sans doute rien enlevé à sa mission particulière d'enfantement du Verbe.

- De la première hypothèse, l'auteur déduit que Marie fut femme de Joseph selon la chair, ce que nos découvertes génétiques viendraient renforcer en changeant la perspective sur la conception humaine. Argument faible, parce que cela ne change pas le fond de la question. La naissance virginale est différemment inexplicable

selon la conception des anciens (toute la semence vient du père) et selon la conception de la génétique moderne (la semence est bipartite). La question ne relève pas de la science, qui ne peut se prononcer avec certitude que sur le présent et l'expérimentable. Le point de vue de la foi serait donc, d'une part, une fois encore, de dire : rien n'est impossible à Dieu, et en l'occurrence, le fait que le chromosome Y de l'humanité sexuée de Jésus vienne de Dieu et non de l'homme n'est pas plus impossible au Créateur que l'ensemble de la semence. Le point de vue de la foi serait d'autre part de s'interroger sur la possible relativisation d'une telle affirmation doctrinale. Ce qui a été dit autrefois d'une certaine manière pour manifester clairement la Filiation unique de Jésus Verbe incarné peut-il s'accommoder d'autres termes ? Jésus serait-il encore le Fils unique du Père en naissant de Joseph ou du passage d'un centurion ? effectivement, selon les catégories scolastiques, il pourrait tout à fait l'être encore ! il suffit seulement une fois encore de tenir pour mythique tel passage qui gêne dans l'Écriture, en vertu de la libre interprétation, pour adopter une fantaisie personnelle au goût du jour. Le viol est aujourd'hui plus commercial, plus médiatique, que la virginité.

- Et surtout la virginité *ante* et *post partum* (avant et après l'accouchement)... que notre auteur dit nier par respect de l'incarnation et pour ne pas désincarner Marie. Étonnante argumentation : la maternité n'est quand même pas une expérience désincarnée, et l'humanité ne commence pas avec le dépucelage. Et si Marie avait voulu rester consacrée au Seigneur, comme le dit Luc ? mythe encore, dira-t-on, et cela d'autant plus que la virginité pour le Seigneur n'est pas donnée à comprendre à tout le monde, et que certaines vierges psycho-rigides dans l'Église n'y aident pas non plus. Mais penser comme croyant sur cette question, c'est s'ouvrir au mystère de l'amour exclusif de Marie pour le Seigneur, le mystère du respect par le Seigneur de ce désir de consécration, le mystère de la fécondité d'un Oui total.

S'ouvrir au mystère : une attitude d'humilité, de contemplation spirituelle, qui suppose de passer au-delà du 'matérialisme' rationaliste, dans un autre registre, plus symbolique, et sans nier que le symbole doit précisément s'incarner pour être reçu. Que les miracles soient signes, et non simplement du merveilleux, n'empêche pas la nécessité d'une réalité concrète qui soit le substrat du signe. À nier le miracle, on nie le fondement du signe, et le signe disparaît !

* * On pourrait s'arrêter là, mais il est juste de souligner que les questions du journaliste rejoignent les questions des théologiens catholiques, j'entends de ceux qui essayent de penser en se recevant de l'Écriture et de la Tradition. Et c'est le cas pour la mariologie plus tardive, de fait plus problématique.

- La tradition de la sainteté de la Vierge s'est lentement imposée, après un passage difficile où certains pères soulignaient plutôt les faiblesses de Marie ici ou là dans l'évangile. De la sainteté, on est passé à l'absence du péché originel qui aurait pu contaminer l'enfant Jésus : développement théologique sans appui dans l'Écriture, et qui a la même fragilité que le développement théologique sur le péché originel et sa transmission par génération charnelle (opinion qui ne s'impose ni du point de vue de l'Écriture, ni du point de vue de la Tradition). C'est donc les faiblesses d'un certain discours sur le péché originel qu'il s'agit de pointer, depuis

la Tradition même, et non je ne sais quelle déshumanisation que conférerait une conception immaculée, selon l'argumentaire de Duquesne. N'importe quelle immaculée conception (si l'on peut ainsi parler, mais dans la vision classique, c'est le cas d'école d'Adam et Ève) garde la liberté de choisir entre le bien et le mal, d'accepter ou de refuser une mission. On peut aussi pointer, en historien de l'Église, l'ambiguïté des motivations de la dogmatisation.

- La tradition de la dormition – assomption représente pour la foi le gage de la réalité du salut opéré en Christ, le signe de sa victoire réelle sur la mort, et de fait ne s'appuie pas sur l'Écriture (mais vu le traitement de l'Écriture auparavant, on voit bien que cela ne changerait rien pour classer l'affaire au rayon des mythes). On a des raisons de penser que la dogmatisation de cette tradition ne procède d'aucune urgence spirituelle (la foi catholique n'était pas alors menacée de manière vitale) mais plutôt d'une politique cléricale et anti-protestante.

* * *

Jacques Duquesne se fait le relais de questions qui ne sont pas nouvelles. Mais au lieu de parler en théologien catholique, il parle en penseur rationaliste. Il contribue à discréditer l'Église catholique dont il se dit le fils, auprès d'un large public, avec un argumentaire plus ou moins astucieux, et une méthode pas vraiment théologique. Sa contribution quant au discrédit n'avait rien de nécessaire et de vital : les catholiques qui ne croient plus aux dogmes mariaux sont légions et ne sont pas menacés d'excommunication. De ceux qui ne seront pas profondément heurtés dans leur sensibilité religieuse et leur dévotion à Marie, le livre affinera peut-être l'esprit critique, et la conscience d'une nécessaire auto-critique doctrinale de l'Église catholique, d'une nécessaire repentance pour la violence morale que constitue tout abus de dogmatisation. Mais il risque surtout par sa méthode de faire quitter tout à fait l'herméneutique chrétienne, et d'étendre abusivement la critique au kérygme même, au cœur de la foi en Jésus Christ Fils de Dieu Sauveur, au cœur de ce qui nous conduit à la foi, à savoir une certaine herméneutique croyante de l'Écriture et de la Tradition.

Jean-Étienne Long

Table des matières du tome LIII – 2004

Thèmes d'ensemble

Editoriaux

Articles

Chroniques

Positions

Comptes-rendus

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2005

Nom ....

Rue ....

Code postal .... Ville ....

Pays   Votre numéro d'abonné(e)

	Ordinaire	Soutien
France	38,50 €	50 €
Etranger	45 €	60 €

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 7 €.

Les abonnements de soutien permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 2005 vous donne droit aux n°s 265-268.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

Libeller le chèque à l'ordre de *Lumière et Vie* sans oublier de noter le numéro d'abonné(e).

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon
IBAN : FR09 2004 1010 0703 0387 8A03 843   BIC : PSSTFRPPLYO

Directrice de la publication : Isabelle Chareire – Imprimerie BOSC France – 69564 ST GENIS LAVAL
Dépôt légal : 10404 – 4e trimestre 2004 – Commission paritaire : N° 0904 G 50845